التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

ص ـــ و

من محتويات العدد

اتحاد الكتاب العرب

ARAB WRITERS UNION

DAMASCUS دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

التراث العربي

العـــدد: (96)-(شوال)-1425 هـ=(كانون الأول)2004- الســـنة الرابعة والعشـــرون

شروط النشر

1-أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.

2-أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل وليست مستلّة من كتاب منشور.

3-التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.

4-أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة،وعلى وجه واحد من الورقة.

5-ألا تزيد على ثلاثين صفحة.

6-أن تراعى علامات الترقيم.

7-توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.

8-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام- تح.محمود شاكر- القاهرة- مط. المدني- ط3، 1974م).

9-يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق بلمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.

10-يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.

11-تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.

12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها أو الاعتذار إليهم.

13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبّر عن آراء كتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.

14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشـــــتراك السـنوي

داخل القطر للأفراد	: 150 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 300ل.س أو (15) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل القطر	: 300 ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً بدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي ■

المحتوى:

ص

دعوة

ستصدر مجلة التراث العربي عدداً خاصاً بالأمير مصطفى الشهابي في منتصف عام 2005 وتتوجه المجلة للكُتّاب والأدباء والعلماء الذين يرغبون في المشاركة في هذا العدد أن يتكرموا بموافاة المجلة بأبحاثهم وكتاباتهم، حول شخصيته وعلمه وآثاره وفكره القومي، في مدة أقصاها نهاية آذار من عام 2005.

□□

اعتذار

في العدد 95 من المجلة

وقع خطأ في نقل اسم الباحثة السعودية الدكتورة: فاطمة بنت عبد الله الوهيبي في طرّة بحثها: الظل في الميثولوجيا والمدوّنة التراثية والدينية والصوفية الذي هو جزء من كتاب سيُنشر في قادمات الأيام، فجاء الاسم: فاطمة بنت عبد الوهيبي، فاقتضى الاعتذار.

□

أول الكلام

مفهوم الصوم
في تراث البشرية

رئيس التحرير

صدور هذا العدد من مجلة التراث العربي، وهو العدد الأخير من أعداد عام 2004 مع حلول شهر رمضان المبارك. وهو الشهر الذي فرضه الله على المسلمين في نص الآية:

يتزامن

﴿يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم الصيام كما كُتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾[1]، فاكتسب هذا الشهر قدسيته من كونه أصبح الملازم لفريضة الصوم على الرغم من أنّ فريضته واكبت ــ آنذاك ــ أشدَّ أشهر الصيف حرارة، ومن شدة الحرارة التي هي (الرمض) اشتق اسم رمضان، ولكنَّ رمضان تميّز بخصائص أخرى رسخت قدسيته عند المسلمين، كنزول القرآن فيه، ألم يقل عز وجل: ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن﴾[2] وعزّزت قدسيته أيضاً مجموعة من الأحداث التاريخية والعسكرية التي اعتبرها العرب والمسلمون مفاصل حاسمة في تاريخهم، وتاريخ انتصاراتهم في صراعهم من الخصوم والمعتدين والطامعين، لعلّ آخر هذه الانتصارات ما كان في العاشر من رمضان الموافق للسادس من تشرين عام 1973، الذي سجله التاريخ باسم انتصار حرب التحرير، حرب تشرين (أكتوبر) إذ سجل العرب انتصارهم الأول على الصهيونية المعتدية المتغطرسة.

---

(1) سورة البقرة، آية: 183.
(2) سورة البقرة، آية: 185

غير أن ظاهرة الصوم ظاهرة سبقت الإسلام، إذ عرفتها الديانات السماوية، وحتى غير السماوية، فقد مارستها الأمم والشعوب والأعراق والديانات الوثنية في الشرق والغرب. ولهم في كل ذلك أهداف وغايات قد تخرج عن المغزى الديني إلى أغراض أخرى، فقد مارس الصوم أفرادٌ وجماعات، تعدّت الغرض الديني إلى أغراض صحية واجتماعية وأخلاقية. وإذا كان الغرض الديني يستقطب ما قالته الكتب المقدسة وأقوال الأنبياء والصالحين ورجال الدين فإن الغرض الصحي استقطب الأطباء والحكماء والباحثين في الشؤون الطبية والغذائية وأمراض الجسد، وشكوى البدانة، ويجمع كل هؤلاء على أن الصوم يدخل في معالجة الكثير من الأمراض الجسدية وحتى النفسية والاجتماعية.

وإذا رغبتَ في مزيد من التفصيل في معالجة ظاهرة الصوم فسيطالعك في هذا العدد بحث مفصل يؤرخ لهذه الظاهرة عند أمم الأرض، وعند المسلمين وعند أطباء الغرب والشرق وآرائهم في منافع الصوم وفوائده.

ابن الأزرق
بين بدائع السلك وروضة الإعلام
دراسة وتحليل نقدي

د.بركات محمد مراد[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

أقوم ***في هذا البحث بالعرض والتحليل النقدي لكتابي "روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام" و"بدائع السلك في طبائع الملك" وكلاهم لابن الأزرق (831 هـ ـ 896هـ)، ذلك العالم القاضي الأصولي واللغوي والفقيه، الذي كتب مؤلفيه هذين في أحرج فترة من تاريخ المسلمين في الأندلس، وهي فترة الانهيار العظيم للحضارة العربية والإسلامية، وخروج المسلمين من بلاد الأندلس.***

وتأتي أهمية هذين الكتابين أيضاً من كونهما تأليفاً وتوليفاً للكثير من النصوص التراثية في مختلف العلوم العربية والإسلامية التي انتظمها المؤلف من خلال دراسة وتحليل ووصف للعلاقة بين اللغة العربية وبقية العلوم الإسلامية، أو علوم الوسائل وعلو المقاصد. فضلاً عن إسهامه في تأسيس علم الاجتماع السياسي وتطوير مدرسة ابن خلدون الاجتماعية.

ومن هنا سأقوم بتوضيح أهمية هذين الكتابين، وتحليل محتوياتهما وأساليبهما، وطرائق المؤلف في الجمع والتبويب، فضلا عن تناول المنهج الذي استخدمه المصنف في تشكيل هذه النوعية من المؤلفات الموسوعية.

(1) أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة عين شمس ــ مصر.

ولتعميق الفهم للكتابين ومؤلفهما، لا بد من استعراض الحالة السياسية والثقافية لعصر ابن الأزرق، ومعرفة نشأته العلمية والعلوم التي تلقاها، فضلاً عن المؤلفات الأخرى التي خلفها، مما يشكل رؤية علمية متكاملة لصاحبنا تبدو في مختلف مؤلفاته القليلة والنادرة.

وبعد أن نقوم بعرض منهج ابن الأزرق في كتابه "روضة الإعلام" الذي كتب بشكل موسوعي، نطبق هذا المنهج التحليلي على بعض موضوعات الكتاب من خلال الأبواب والفصول الرئيسية له، ثم نختم البحث بخلاصة ونتائج علمية انتهينا إليها، وبعض التوصيات لأبحاث يمكن القيام بها من بعد على هذا الكتاب الموسوعي.

مكانة ابن الأزرق العلمية

على الرغم من تولي ابن الأزرق لوظيفة القضاء طوال حياته، حيث تولى أولا قضاء (غربي مالقة) أيام سعيد بن علي بن يوسف بن نصر صاحب الأندلس الذي كان يلقب بأمير المسلمين، والمستعين بالله[1] وقضاء وادي آش، ثم قضاء غرناطة، وأخيراً قضاء القدس الشريف قبل وفاته أيام أبي النصر قايتباي سلطان مصر. وعلى الرغم من قيامه بالتدريس إلى جانب وظيفة القضاء، تطوعا كغيره من علماء عصره إذ تصدر للإقراء بالجامع الأعظم بغرناطة[2] حيث شهد تلاميذه بتصدره للتدريس، وتميزه بمكانة علمية كبيرة، حظي بها، مما حمل تلاميذه على الإشادة به، والرواية عنه.

وعلى الرغم من قيامه بالإفتاء، إذ كان ابن الأزرق أحد المفتين بغرناطة، وذاعت فتاويه، وتناقلها الفقهاء في تصانيفهم، ولقد احتفظ كتاب "المعيار المعرب" للونشريسي، المالكي، بكثير من فتاويه التي تبين طريقته في الإجابة، وأسلوبه في الرد، وقد بدا من خلالها، رجلاً شديد الشكيمة، قوي الحجة، يشير إليه المقري في "نفح الطيب" كثيراً، مما يدل على أن ابن الأزرق جمع بين وظائف عدة، وفيها ما يشهد بطول باعه، ومقدرته، ومشاركته في ميادين علمية وثقافية مختلفة، حتى آخر أيامه بالأندلس.

وعلى الرغم من كل ذلك، كان تميّز ابن الأزرق يتجلى واضحاً في مؤلفاته القليلة والنادرة، والتي تكشف عن عمق رؤيته العلمية والحضارية، حيث أكد في مؤلفه "بدائع السلك في طبائع الملك" استمرارية المدرسة الأشعرية في علم الاجتماع السياسي، وفي تطبيق المنهج الاستقرائي التجريبي على الظواهر الاجتماعية والسياسية والأخلاقية.

وكتاب ابن الأزرق "بدائع السلك في طبائع الملك" لا يقل في تكامله، ولا في منهجيته عن مقدمة ابن خلدون، التي يؤسس فيها ابن خلدون لعلم الاجتماع قبل علماء الغرب بكثير من القرون — وبالرغم من أن ابن الأزرق قد استند إلى المقدمة، وهي لازمة منهجية لمفكر توفي بعد ثمانين سنة من وفاة ابن خلدون، وإنه خطا بالنظريات الاجتماعية السياسية لدى المسلمين، خطوات أوسع،

---

(1) نفح الطيب. المقري. تحقيق إحسان عباس 184/7 — 194 دار صادر، بيروت 1968م.

(2) أزهار الرياض: المقري، 305/3 صندوق إحياء التراث الإسلامي، الرباط 1978م.

ووصل بهذه النظريات، إلى مرحلة نضج، ومزج بين نظريات ابن خلدون ونظريّات أخرى سياسية إسلامية، تستند إلى اتجاه ابن خلدون السياسي البحت، وهو علم الأخلاق السياسي، الذي لم يحظ عند ابن خلدون بمكانة واسعة، ورأى ابن الأزرق أن يضع له مكاناً في علم الاجتماع السياسي، فحاول ــ كما يذكر الدكتور علي سامي النشار في مقدمة تحقيقه لكتاب "بدائع السلك" ــ أن يوفق بين نظريات ابن خلدون، ونظريات ابن رضوان والطرطوشي.

هذا إلى أن ابن الأزرق، وقد تميز بالأمانة العلمية الفائقة، يكشف لنا عن مصادر مقدمة ابن خلدون، فبينما كان هذا الأخير "كتوما" إلى أكبر حد، يستخدم نظريات غيره، دون أن يذكر مصادرها، نرى ابن الأزرق ــ وهو أولا وقبل كل شيء فقيه أخلاقي، وراوية حديث مثبت، وقاض من قضاة المسلمين ــ يذكر مصادره بأمانة وصدق، ولا يكتم مآخذه ولا منابعه، ويعبر عن آرائه هو بالصيغة المشهورة (قلت).

الأندلس: الأحوال السياسية والثقافية:

لقد كتب ابن الأزرق مؤلفيه في وقت انهيار الحضارة العربية والإسلامية في بلاد الأندلس بعد أن تكونت للمسلمين فيها دولة عظيمة لقرون طويلة ازدهرت فيها الحضارة وانتعشت فيها المدنية، وراجت بها أسواق العلوم والفنون والآداب.

ولقد كانت التجربة الأندلسية الحضارية جزءاً من الدور الكبير الذي لعبه المسلمون في بناء صرح الحضارة البشرية. لقد كانت الأندلس بوتقة وبوابة: هي بوتقة بما انصهر فيها من عناصر إيجابية للحضارة العربية الإسلامية، فكان أن برز بين ظهرانيها شعراء أبدعوا فأمتعوا، وعلماء اخترعوا فطوروا، وفلاسفة نظروا فبهروا، وفقهاء اجتهدوا فنجحوا، من أمثال ابن زيدون، وابن حزم، والزهراوي، وابن البيطار، وابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وهي بوابة أصبحت معبراً لعلوم العرب والمسلمين إلى قارة أوروبا، بعد ترجمتها إلى لغات العلم آنذاك.

وأهم ما أخذته أوروبا عن طريق الأندلس منهجية البحث العلمي، لقد سلك العلماء المسلمون بعد جهد وعناء، منهجاً علمياً قوامه العقل: نظراً وفكراً، وآلته التجربة: مادةً واستقراءً. ولا يمكن لهذه التجربة أن تمضي بسقوط الأندلس سياسياً ــ كما يقول أحد الباحثين[1] ــ لأنها تجربة ثرية مقامة على مجموعة من العناصر، كالعقلانية والتسامح. ولها جذور متأصلة في تراث كان وما زال. وهي جذور لا تزول بزوال الجذع المرئي فوق الأرض (أي الأندلس ككيان سياسي) وإنما تنساب تحت الأرض إنسياباً لتبرز في أماكن أخرى، وتستمر في عطائها لكامل المجموعة البشرية. إن تجربة الأندلس لم تمح فما زال الإسبان يعيشونها آثاراً وعمارة، زراعة ورياً، وما زالت تعيشها أوروبا علماً ومنهجاً، وما زال يعيشها العرب ــ وخصوصاً الأقطار المغاربية ــ سلوكاً وفناً. نعم زالت الأندلس سياسياً كدولة، ولكنها تسربت كحضارة في مشارق الأرض ومغاربها لدى المسلمين وغيرهم.

---

[1] لماذا سقطت الأندلس، جمعة شيخة، ص24 مجلة المعرفة العدد 68 الرياض فبراير 2001.

ولا ننسى أن أهل الأندلس بعد فتح المسلمين لها استوعبوا العلوم التي انتقلت إليهم من المشرق، ثم شرعوا في إضافة الكثير من جهدهم الخاص لتطوير تلك العلوم، وأظهروا اتجاهاً يكاد يكون منفصلاً عن التيارات الثقافية المشرقية في أوجه كثيرة، وخاصة في الفترات اللاحقة من نضج الثقافة الأندلسية. ولا ننسى أنه في عصر ازدهار العلوم ظهرت المؤلفات المختلفة في الطب والفلك والتاريخ المحلي والعربي، وظهر كثير من أساطين العلم وعمالقة الأدب، مثل عبد الملك بن حبيب (المتوفى عام 852م) صاحب التاريخ الكبير. كما اشتهر مسلم الليثي بدراسة الفلك (علم الهيئة) على الأسس التي وضعها علماء اليونان القدامى، ومن الأطباء أحمد بن إياس الذي وضع عقاقير شافية وصل عددها إلى مائة عقار نباتي، ومؤلفات كثيرة يشرح فيها عمليات جراحية معقدة، وكان عباس بن فرناس (المتوفى عام 887م) من أشهر عباقرة الأندلس، وإليه يعزى صنع الميقاتة، وكذلك صناعة الزجاج من السيلكا عماد صناعة العدسات اليوم، ويقال إنه مثل في منزله شكل السماء حتى يخيل للناظر أنه يرى النجوم والبروق والرعود، ولا ننسى محاولته العبقرية للطيران، وهي قصة ذائعة مشهورة، فضلاً عن أبحاثه في علم الكيمياء[1].

ولا يمكننا أن نحصي علماء الأندلس وأدباءه وفلاسفته، الذين يأتي على رأسهم ابن باجة عالم الرياضيات والفلك والفلسفة، وابن بسام الشنتريني صاحب "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" وعلي بن عبد الرحمن الخزرجي، وابن جبير صاحب "رحلة ابن جبير" وابن عذاري صاحب "البيان المغرب" وابن طفيل الفيلسوف صاحب "حي بن يقظان" وأبو الوليد بن رشد صاحب الفلسفة العقلية والنقلية الأوحد، والمتصوف محيي الدين بن عربي صاحب "الفتوحات المكية".

هذا فضلاً عن علماء أجلّاء من أمثال ابن البيطار وابن الرومية وابن الجياب وابن خاتمة وابن الخطيب وابن حزم. وفي بلاد الأندلس ازدهرت مظاهر الحضارة والمدنية حتى وصلت إلى ذرى التقدم، فازدهرت المباني والصناعات والزراعة، وتقدّم بعض أفخر أنواع الورق والفخار المذهب، والأصباغ والجلود المدبوغة، والحرير المقصب والحلي والأسلحة والزجاج الملون وغير ذلك. أما العلماء والأدباء الذين هاجروا إلى المغرب أو مصر أو الشام بعد سقوط ديارهم بيدي الشماليين، فكان لهم فضل كبير على تطور الثقافة والعلوم في أوطانهم الجديدة.

أ ــ الناحية السياسية: لقد كان عصر ابن الأزرق (831 ــ 896هـ) وهو معظم القرن التاسع الهجري عصر غرناطة الأخير، عصر الفتن والاضطرابات التي أدت إلى سقوطها، وإن نظرة سريعة على التاريخ الأندلسي يتبين بوضوح أن أهل الأندلس كانوا في صراع دائم مع العدو، عاش الناس فيه على مدى ثمانية قرون وهم يوطنون أنفسهم على أنهم أهل حرب، وكانوا يتطلعون دائما لأن يكون أميرهم قائد معركة وبطل انتصار. ومن ثم عدت الأندلس "ثغراً من ثغور المسلمين

---

[1] انظر: دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها د. أحمد بدر ص187، بيروت عام 1987م. وتاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة د. حسين مؤنس، القاهرة عام 1955م، وتاريخ الأدب الأندلسي إحسان عباس ص79 عام 1974م.

لمجاورتهم الروم، واتصال بلادهم ببلادهم"[1].

ولـم يكـن سـقوط الأندلـس نتيجة لحظة طارئة، بل إنه منذ وقعة العقاب (609هـ/1212م) والمسـلمون يعيشون هزائم متتالية "فقد جاءهم خوف الروم، فكانوا لا يستطيعون قتالهم، فملك الروم أخـذ أكثر بلادهم، وقواعدهم، وحصونهم، ومعاقلهم" ولقد كان سقوط الأندلس راجعا بالدرجة الأولى إلى نظام حكم فردي مطلق مارسه حكام الأندلس دون اعتبار لتعاليم الإسلام السمحة المنظمة لعلاقة الحـاكم بـالمحكوم، وأدى هـذا التصرف في مرحلة أولى إلى سقوط الخلافة الأموية بقرطبة وقيام دويـلات الطوائـف في القرن الخامس الهجري /الحادي عشر الميلادي، وأدى في مرحة ثانية إلى سـقوط جل المدن الكبرى في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، وفي مرحلة ثالثة إلى سقوط غرناطة في أواخر القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي.

ومـن هنا يتبين لنا أن عصر ابن الأزرق، كان عصر سقوط دولة المسلمين في الأندلس، حيث يحدثـنا المقـري في "نفح الطيب" وغيره من المؤرخين أن الظاهرة العامة للحياة السياسية بالأندلس كانـت ظاهـرة استرجاع الأسبان لأراضي الأندلس الإسلامية، ونزع ما تبقى منها، بعد أن استولوا علـى كثير من المدن والحواضر في شمال بلاد الأندلس وشرقها وغربها، مما كان يلقي عبئاً على مملكـة غرناطة وحكام دولة بني الأحمر الذي عاش فيهم ابن الأزرق، وذلك بالنهوض بعبء الجهاد ضـد النصـارى ومناوأتهم المستمرة لإسقاط آخر معقل من معاقل الإسلام بالأندلس. إلى جانب هذا كانـت عوامـل التنافس، والصراع على السلطة، والعرش بين أبناء الأسرة النصرية في "غرناطة"، ممـا زاد في دعم الشقاق، وتعقيد الحياة السياسية وعمل النصارى على تشديد الحصار على غرناطة وقطع علاقتها مع البر والبحر حتى دب اليأس إلى قلوب أهلها، وانتهى الأمر بتوقيع "صك التسليم".

ب ـ الناحـية العلمـية والأدبية: على الرغم من السقوط العظيم والانهيار التام لدولة الأندلس العربـية على المستوى السياسي والعسكري، إلا أن بعض الدارسين قد أكد أن مستوى الثقافة قد ظل رفيعاً في مملكة غرناطة حتى القرن التاسع الهجري "حيث استطاعت هذه الآداب البقاء برغم قلة ما كانـت تستطيع دويلة غرناطة أن تهيئه لها ولأصحابها من ظروف ملائمة للانتعاش بسبب ما كانت فيه من كفاح دائم مع النصارى"[2].

إلا أنّ مـنطق الأحداث، ومنطق التاريخ، يشهدان بأن الإنتاج الفكري وإن لم يتوقف برغم هذه الحـروب المتوالـية فـإن اضمحلال الحركة الفكرية حاصل لا محالة لضعف الحكم، وقيام الفتن، والحـروب الأهلـية، وبالتالي انهيار الحكم العربي الإسلامي بالأندلس، ولولا نزوح بعض الأعلام، وهجراتهم المتتابعة قبيل سقوط غرناطة، وبعدها، لما حفظ التاريخ لهم ذكراً[3].

---

(1) جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس الحميدي: ص6 القاهرة عام 1955م.

(2) تاريخ الأندلس، لأنخيل جنثالث بالنثيا، ترجمة د. حسين مؤنس القاهرة عام 1955م.

(3) مقدمة تحقيق روضة الإعلام ج1 ص18 ـ 19.

ولا ينبغي هنا أن ننسى بعض المفكرين والأدباء الذين يستحقون الذكر والتنويه، ممّن عبروا البحر إلى المغرب أو المشرق أثناء السقوط، ونشروا علمهم، وكانت لهم المكانة والوجاهة مثل أبي الحسن القلصاوي نزيل غرناطة، الذي عبر البحر إلى تلمسان "وآخر من له التواليف الكثيرة من أئمة الأندلس"(1). وقد توفي بباجة إفريقية عام 891هـ، والقلصاوي يشير إلى التأثير السلبي للجوء السياسي على المستوى العلمي حين يترجم لشيخه في رحلته.

ومنهم الفقيه الأديب أبو عبد الله بن الحداد الشهير بالوادي آشي نزيل تلمسان. والوزير والكاتب والشاعر أبو عبد الله محمد بن الفقيه الصالح المعروف بالعربي، وقد وصف بأنه "خاتم الأدباء بالأندلس، وقد عبر البحر إلى المغرب ـ بعد سقوط غرناطة ـ مع أبي عبد الله ابن الأحمر المخلوع، آخر ملوك الأندلس. هذا فضلاً عن الحافظ أبي جعفر أحمد بن داود البلوي الأندلسي، وأبي الحسن علي البياضي الذي دلت الكتب التي نسخها بيده، على أنه كان من أهل بلش، وأنه تولى خطابة الجامع الأعظم بمكناس. وتوفي بها عام 912هـ. إلى غير ذلك من الأعلام الذين برزوا خلال هذه الفترة الحاسمة، وهو إن دلّ على شيء، فإنما يدل على ذلك النشاط العلمي الذي لم تخبُ جذوته نهائياً، عندما كانت غرناطة تلفظ أنفاسها الأخيرة وأن من العلماء من واصل تزويد المكتبة العربية بما جادت به قريحته، كما أن حركة الإفتاء، والعناية بالنوازل لم تتوقف، وقد احتفظ كتاب "المعيار" للونشريسي بمجموعة هامة من فتاوي فقهاء الأندلس في هذه الفترة، وعلى رأسهم صاحبنا ابن الأزرق. كما ظلت مجالس التدريس موئلاً للطلبة الوافدين لأخذ العلم والسماع عن الشيوخ مثل "أبي الحسن علي بن قاسم التجيبي الزقاق، وأحمد بن محمد الدقوني الذي تولى خطابة جامع القرويين بفاس، (توفي 920هـ).

وفي كل ذلك ما يدل على أن معاهد العلم بغرناطة قد ظلت عامرة في عصر ابن الأزرق، تشع وتعطي، وأن مكتباتها الزاخرة، كانت محط الأنظار، يأتيها طلاب العلم، ويستفيدون من نفائس كتبها(2). وقد يكون فيما ألفه ابن الأزرق خير دليل على هذا النشاط العلمي بعد منتصف القرن التاسع الهجري، ففيه ما يشيد بالمستوى الرفيع الذي كانت عليه الحياة العلمية والأدبية في عصر غرناطة الأخيرة.

ابن الأزرق (نشأته وحياته):

هو أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن علي بن قاسم بن الأزرق الحميري الأصبحي الغرناطي الأصل، المالقيّ المولد، المالكي المذهب، يُعرف بابن الأزرق، لقبّه مجير الدين الحنبلي بـ "شمس الدين" ونعتّه "بقاضي القضاة"(3).

---

(1) نفح الطيب للمقري 692/2.

(2) انظر مقدمة تحقيق "روضة الإعلام" ص20، 21.

(3) عن مخطوطة قيد فيها ابن الأزرق الأصبحي، اسمه ونسبه، وقد أثبتها الزركلي في الأعلام 181/7.

ولد بمالقة، ونشأ بها، وحفظ القرآن وغيره، حسبما جرت به عادة أهل الأندلس، ولم يقتصر في أخذ العلم على علماء مالقة، بل رحل إلى غرناطة واستفاد من علمائها كما استفاد ممن لقيهم بفاس وتلمسان وتونس[1]. وقد سجل لنا "روضة الإعلام" بعض شيوخه مثل "إبراهيم بن نوح بن فتوح" "مفتي غرناطة، الذي أخذ عنه النحو والفقه والأصلين والمنطق، ومختصرات ابن رشد والكشاف للزمخشري وكُتب الغزالي في التصوف، وكان لكل هذا أثره في بلورة شخصية ابن الأزرق الثقافية، والتي ظهرت بوضوح في مؤلفه "روضة الإعلام" ومن شيوخه الذين ذكرهم القاضي أبو إسحاق إبراهيم السبدوي الأنصاري الأندلسي المالكي، والإمام أبو يحيى محمّد بن عاصم القيسي الغرناطي الذي حلاه ابن الأزرق "بالشيخ الرئيس القاضي الجليل" ومحمد بن جبير اليحصبي أحد أعلام الأندلس المتأخرين، وأبو عبد الله محمد بن محمد السرقسطي مفتي غرناطة في الفقه.

مؤلفاته:

له في الشعر كثير من القصائد الطوال، قالها في مناسبات معينة، أثبتها بعض مترجميه، وخاصة المقري في كتابيه "نفح الطيب" و"أزهار الرياض" وباستقرائها نكتشف در نظمه، وبديع لفظه، ورقة أسلوبه، وطرافة مواضعه، ودقة معانيه، وتنوع أغراضه. أما مؤلفاته من النثر: فأشهرها ثلاثة مؤلفات:

1 ـ **شفاء الغليل في شرح "مختصر خليل"**: وهو كتاب مفيد لم يؤلف على "مختصر خليل" مثله إقناعاً ونقلاً، وفيماً، وهو مؤلف في اللغة والنحو، وذكر المقري[2] أنه رأى منه نحو ثلاثة أسفار، ولا يدري هل أتمه أو لا... وتمامه يكون في نحو العشرين سفراً، وقد كتب المقري بتلمسان خطبته في كراسة، وقد أتى فيها بالعجب العجاب، وهي خير دليل على غزارة علمه، واتساعه في الفروع والأصول. كما ذكر صاحب "التحفة القادرية" في موضوع الكتب التي درسها المولى عبد الله الشريف دفين وزان في فاس، حاشية ابن الأزرق قاضي غرناطة على المختصر الخليلي.

2 ـ **كتاب بدائع السلك في طبائع الملك**: يقول عنه "المقري في "نفح الطيب": "كتاب مفيد في موضوعه، لخص فيه كلام ابن خلدون في مقدمته التاريخية، مع زوائد كثيرة عليه"[3] كما يذكره أيضاً في كتابه: أزهار الرياض"[4] وكذلك يذكره أحمد ابن بابا التنبكتي ويصفه بأنه "كتاب حسن مفيد في موضعه، لخص فيه كلام ابن خلدون في مقدمة تاريخه وغيره، مع زوائد كثيرة ما يُستغنى عنها بوجه"[5]. وما ذكروه صحيح، فابن الأزرق لخص في بعض

---

[1] الضوء اللامع، السخاوي، 20/9 مكتبة الحياة، بيروت.

[2] نفح الطيب للمقري 702/2، والأنس الجليل للحنبلي 592/2 بيروت عام 1973م.

[3] نفح الطيب 669/2 وأزهار الرياض 317/3.

[4] نفح الطيب 699/2.

[5] أزهار الرياض 318/3.

فصول كتابه مقدمة ابن خلدون، وعرض لنظريات ابن خلدون المتعددة، ونظّم بعض هذه النظريات تنظيماً منهجياً، وأخذ من المقدمة نصوصاً متعددة، وشرحه. ولكنه تجاوز ابن خلدون تجاوزاً كبيراً. وهذا ما دعا المؤرخين القدامى إلى القول إنه أضاف "زوائد كثيرة" و"زاد عليه زيادة كثيرة نافعة"[1].

كانت خطة ابن الأزرق أن يورد النص الخلدوني، إما كما هو، وإما أن يلخصه، وإما أن يفسره ثم يعلق عليه بأقوال آخرين، مؤيدين وداحضين، وبآرائه هو مؤيداً أو داحضاً والحقّ أننا كما يذهب إلى ذلك د. علي سامي النشار[2]. نجد علم الاجتماع السياسي لم يتوقف عند ابن خلدون، بل نجده ينضج ويخصب ويزداد غنى عند ابن الأزرق، ما هو واضح في كتابه "بدائع السلك".

بل إننا نجد ابن الأزرق في عرضه لنظريات ابن خلدون ـ وقد كان قريباً من عهده وعصره ـ يقدم نظرياته وأفكاره ومصطلحاته تقديماً نقدياً ويزيل كثيراً من الغموض والالتباس عن مفاهيم ابن خلدون ومصطلحاته بأسلوب واضح رصين.

ويقدم لنا الدكتور النشار بعض الملاحظات الهامة عن هذا الكتاب الذي يجمع بين علم الاجتماع والسياسة، ويرى أن من مآثر ابن الأزرق أنه يكشف بوضوح عن مصادر ابن خلدون ومصادره هو، وهي ميزة أختص بها ابن الأزرق، حيث يُرجع الحق لأصحابه، وهو القاضي المتثبت، فكان يورد النصوص المتعددة والآراء الكثيرة لمفكرين سبقوا ابن خلدون وكتبوا في نفس نق ابن خلدون السياسي والاجتماعي، فوضح لنا مصادر ابن خلدون في نظريته عن الدولة أو العصبية والشوكة والعوارض الذاتية وغيرها من أفكاره لدى المسعودي وابن حزم والغزالي والآمدي والماوردي وغيرهم من مفكرين متعددين، مما يؤكد أنه كانت للرجل عقلية تحليلية وتركيبية استطاعت أن تربط النصوص المتشابهة والمختلفة وأن تضعها في نظام علمي متناسق[3].

والحقيقة أننا نجد هذه الخصيصة أيضاً واضحة في كتاب ابن الأزرق "روضة الإعلام" حيث تميز بكثرة إطلاعه وغزارة المادة التي يجمعها ويحللها وينسبها إلى أصحابها ذاكراً تلك المؤلفات التي ربما طواها النسيان، ومن هنا فأمانة ابن الأزرق العلمية واضحة في منهجه في التناول وفي معالجته لشتى موضوعات الفكر والثقافة، وكثيراً ما افتقدنا هذا النهج من أخلاقيات البحث العلمي عند كثير من الكتاب والمفكرين والأدباء، بل إننا نجد صعوبة بالغة من معرفة أصول أفكار ونظريات بالغة الأهمية عند مفكر كبير مثل ابن خلدون، لا يكشف عنها، إلا حينما نقرأ مؤلفات ابن الأزرق.

وهناك ملاحظة أخرى نجدها واضحة عند ابن الأزرق فهو حين يتأثر بمنهج ابن خلدون العلمي، فإنه يدفع به إلى نتائجه المنطقية. بل إننا نجد ابن الأزرق يطبق في كتابه "بدائع السلك"

---

(1) نيل الابتهاج، أحمد التنبكتي ص324.

(2) مقدمة التحقيق د. علي سامي النشار ص21.

(3) السابق ص22.

المنهج الاستقرائي في عرضه للموضوع، فعل ابن خلدون هذا من قبل، وابن خلدون ـ كما نعلم أشعري تجريبي حسي ـ وكذلك ابن الأزرق ولكن المنهج ـ وكما يذكر الدكتور النشار ـ يتضح أكثر فأكثر عند ابن الأزرق، فنرى هذا بوضوح في استخدامه لقياس الغائب على الشاهد، ولمسالك العلة ولقوادحها، وللاطراد وللعادة ولتحليل الجزئيات المستقرأة، ثم جمعها في أصول عامة.

وقد يقال: إن التفريعات والجزئيات تكثر لديه أكثر من ابن خلدون. فنقول: هذا هو المنهج الاستقرائي، وقد كان أكثر وعياً به من ابن خلدون. ومن يقرأ كتاب ابن الأزرق "بدائع السلك" فسيرى أنه كشف لنا عن ميراث كبير في علم السياسة، ووجه نظرنا إلى مجموعة من الكتاب السياسيين، سبقوا ابن خلدون، وكشفت عنهم الأيام حين حققت مخطوطاتهم في العصر الحديث، ومن أهم هذه الكتب كتاب "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" للوزير أبي القاسم بن رضوان، وقد أشار الدكتور النشار إلى أنه قد قام بتحقيقه ونشره، وأهمية كتاب الشهب اللامعة تعود إلى أنه كان مصدراً أساسياً لابن الأزرق، علاوة على أن ابن رضوان كان معاصراً لابن خلدون، بل صديقاً وزميلاً، ولم يذكر ابن خلدون هذا الكتاب.

ونحن نتفق مع الدكتور النشار في كل ما سبق إليه من أن كل مفكر إن هو إلا حلقة في سلسلة الفكر الذي سبقه، وهذه خاصية إنسانية أساسية، حيث أن العلم ينمو عن طريق التراكم المطرد، والانتخاب الذكي الذي يقوم به كل مفكر، ولا يمنع هذا على الإطلاق من أن يضيف المفكر على آراء سابقيه جدة منهجه وطرافته، وأصالة فكره، ونبوغه الذاتي، ولا يمنع هذا على الإطلاق من أن يصوغ ما وصل إليه من مواد فكرية، بمؤشرات وعوامل تتقدح في بنية مجتمعه المعاصر، وأن يفسر بكل هذا، المجتمع الذي يعيش فيه، والذي ينعكس عن آرائه.

ويجب أن نلاحظ ـ وهذا واضح لمن يستقرئ كتابه هذا ويحلله ـ أن ابن الأزرق على الرغم من أنه نهج نهجاً حسياً واقعياً ـ وقد كانت هذه سمة الأبحاث الاجتماعية السياسية في المدرسة السياسية الإسلامية ـ إلا أنه كان يضفي على هذه الواقعية الحسية اتجاهاً أخلاقياً قريباً من المثالية الإسلامية، لا على الإطلاق، وهو علم الأخلاق السياسي.

ومن هنا لا يكون غريباً أن يلحظ محقق الكتاب أن ابن الأزرق هنا يختلف عن ابن خلدون اختلافاً جوهرياً: فقد كانت غاية ابن خلدون أن يفسر التاريخ وأن يرى في حوادثه فلسفة، أو مذهباً يجمع بين الحوادث، في شجرة العلل والعلل تطرد في مسارها المنتظم، سنة الله في خلقه، ولا يخرق العادة سوى تدخل القدرة الخالقة، وبدون هذا التدخل، يعيش المجتمع في جبرية مطلقة. فالمكان هو المكان، والزمان هو الزمان، والأشياء متكررة معادة، وحوادث المكان والزمان تتشابه وتتلاحق في الشرق وفي الغرب، ولكن قدر الله "باد" وقد حدث، حين قاد هذا التدخل، الأمة العربية الفقيرة من الجزيرة القاحلة، إلى حيث ساد العرب الزمان والمكان، ثم حكمت فيهم السنن الاجتماعية، فأخذوا ينحسرون شيئاً فشيئاً، ويتقلصون رويداً رويداً، حتى عادوا إلى "القفر" ثانية. وأصبحوا ملكاً لكل مكان ولكل زمان ولم تكن هذه غاية ابن الأزرق قط.

إنه بدأ كما بدأ ابن خلدون، من المنطلق نفسه، يفسر الظواهر الاجتماعية، ويحاول تحليل العوارض الذاتية ويطبق المنهج الاستقرائي الأصولي نفسه، الذي طبقه ابن خلدون ولكنه لم يتوقف عند التفسير المادي للظواهر كما هو، إن التاريخ لا يتوقف، والدورة الحضارية لا تنتهي، بل يعود الزمان، ويمتلئ المكان، إذا ما صلح الراعي والرعية، إذا لم يحدث الصراع بين الحاكم والمحكوم، ولهذا لم يوافق ابن الأزرق على نظرية ابن خلدون في أطوار الدولة، إن الدولة تعيش أبداً إذا تحققت العدالة، بين الحاكم والمحكوم، وإذا لم يحدث نزاع بين الحاكم والمحكوم، ولهذا يتكلم على الظلم والاحتجاب، ويتكلم على فساد الجباية والاحتكار، وعلى مسؤولية الحاكم تجاه رعيته وتجاه جنده.

إن ابن الأزرق يلجأ إلى الأئمة العظماء الذين وقفوا في وجه الحاكم، إلى "الطرطوشي" في سراج الملوك، وهو يعظ حكام مصر ويتهددهم بالانتقام الإلهي، وإلى سلطان العلماء "عز الدين بن عبد السلام" في قواعده. ونحن نعلم كيف قاوم عز الدين بن عبد السلام سلاطين مصر، وكاد أن يشعل الثورة عليه، فعل هذا حفاظاً على الشعب وحماية لحقوقه الاقتصادية وإلى "ابن الحاج" في مداخله، ونحن نعلم أن هذا الفقيه المغربي كان يعيش في مصر، يحارب ويجاهد احتكار السلاطين وكبار التجار والأغنياء، ويقنن حتى الأسعار في الأسواق، وإلى "ابن فرحون" في تبصرة الحاكم، وهو يتكلم على آداب القاضي وعدالته، وفساده، وقبوله للصلات والهدايا والرشاوى، وإلى كثير غيرهم.

لم يكن فساد المجتمع العربي والإسلامي راجعاً عند ابن الأزرق في كتابه هذا إلى نظرية في أطوار الدول، بل إلى نظرة ورؤية حسية، إلى ما انتاب هذا المجتمع من فساد مادي وانحلال اقتصادي وانعدام كل ثقة بين الحاكم والمحكوم، بالإضافة إلى التمزق السياسي الذي ساد البلاد الإسلامية المتعددة. وقد رأى هذا التمزق السياسي في بلاد الأندلس في رقعة صغيرة من دار الإسلام، في مملكة غرناطة، ورآها وهي تهوي تحت أقدام طاغية الإسبان يتنازعها أطماع الأمراء، يختلفون ويقتتلون، والعدو على الأبواب، وحين وصل إلى "فاس" وجدها تحترق بين المرينيين والوطاسيين، والأمر نفسه وجده في تونس. ثم انتقل إلى مصر والمماليك حينئذ في نزاع مع الأتراك. ولم يعرف الرجل اليأس، كان يؤمن أن العودة ممكنة، وأن البعث آت إذا ما تخلص الحاكم من أطماعه، وإذا ما تخلص المحكوم من أطماره. فكتب ابن الأزرق: أخلاقية الحاكم وأخلاقية المحكوم. وهذا هو ما يميزه عن ابن خلدون[1].

إذاً، قد كان ابن خلدون عبقرية عصره بلا منازع، ولكن لم يكن العبقرية الفريدة الوحيدة في سلسلة الفكر الإسلامي؛ إنه كان جوهرة غالية في هذه السلسلة. لكنه استفاد أعظم استفادة من تراث الأشاعرة، وانعكس فكرهم ومنهجهم على كل جزئية من جزئيات نظريته. وهذا أيضاً ما أكده

(1) مقدمة تحقيق كتاب بدائع السلك ص 6، 7.

الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه "العصبية والدولة"[1]. ومن المعلوم أنه تأثر بالمؤرخ البربري "فلوروس" الملخص لمعشرات طيطس، والذي عاش مؤخراً وكاتباً ذائع الصيت، وقد عُرف برأيه في تجديد حياة الدولة في أربعة عصور: عصر النشأة والعظمة والانحطاط والاندثار، التي اقتبسها عنه ابن خلدون فيما بعد.

كما أن ابن خلدون كان يحسن اللهجة البربرية، بالأخص الهنتانية المستعملة في بلاط الحفصيين، واستفاد مما كتبه البربر باللغة البونيقية وما كتبه نسابو البربر المطاطي والنفوسي، وابن كواد، وابن الوراق، والبرزالي، والنضرومي. ويضيف الأستاذ حسن السائح[2] إلى هذا التراث ما أخذه ابن خلدون عن كتاب الأنساب وابن قتيبة فيما كتبه عن أخبار إفريقية في تاريخه والمسعودي في مروج الذهب، وابن حزم في الجمهرة، والفيروزي مؤلف أنساب البربر، والجرجاني في تهذيب التاريخ، والبيهقي في كتاب الأسماء والصفات، علاوة على معرفته بالفلسفة اليونانية وبخاصة كتب أرسطاطاليس. ويضيف الدكتور النشار أنه أخذ أفكار العصبية والدولة نفسها من سابقيه وبالأخص المسعودي والغزالي. وصاغ كل هذا بمنهج تاريخي استقرائي هو منهج الأشاعرة من متكلمين وأصوليين ومحدثين. وفعل كل هذا ببراعة، وكتم في الغالب مصادره.

وانتقل التراث السياسي والاجتماعي إلى ابن الأزرق، ولم يكتم شيئاً ــ كما قلنا ــ وباح وأضاف إلى ابن خلدون، كما أضاف ابن خلدون إلى سابقيه، وكان لا بد للتراث الأزرقي أنه يعيش من بعده. ولم يكتم شيئاً ــ كما قلنا ــ وباح وأضاف إلى ابن خلدون، كما أضاف ابن خلدون إلى سابقيه، وكان لا بد للتراث الأزرقي أن يعيش من بعده. ولم تنقطع حلقات السلسلة قطّ.

وقد كشف لنا العلامة المغربي الأستاذ محمد منوني في كتابه القيم " مظاهر يقظة المغرب الحديث"[3] ونتيجة استقراء علمي لمؤلفات التراث امتداد علم السياسة أو علم الاجتماع السياسي في العالم بعد ابن الأزرق، والذين تأثروا بابن الأزرق ومؤلفاته مثل الغالي محمد الحسني الإدريسي العمراني اللجائي نزيل فاس والمتوفى عام 1289هـ/1871م في كتابه "مقمع الكفر بالسنان والحسام، في بيان إيجاب الاستعداد وحرب النظام"، وكذلك محمد بن محمد العلاف السفياني الأمغيطي العبدلاوي المتوفى عام 1312هـ/1894م في كتابه "تاج الملك المبتكر ومداده من خراج وعسكر".

3 ــ **أما الكتاب الثالث لابن الأزرق فهو كتابه الهام** والذي نحن بصدد العرض والتحليل له وهو كتاب "روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام". وقد حققته الباحثة المغربية سعيدة العلمي، ونشر بكلية الدعوة الإسلامية بطرابلس عام 1999م عن مخطوطة قديمة ناقصة، وأربع مخطوطات أخرى أحدث. وقد لاحظنا أن العنوان الخارجي للكتاب المحقق كان "روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام" ولكن وجدنا العنوان الداخلي" روضة الإعلام" بالكسر، على الرغم

---

[1] العصبية والدولة، د. محمد عابد الجابري، ص187 دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب.

[2] ابن الأزرق شارح ابن خلدون، حسن السائح، مجلة دعوة الحق العدد 3 عام 1967م.

[3] مظاهر يقظة المغرب، الحديث محمد المنوني: ج1 ص263، 265.

من أن المحققة ترجح القراءة الثانية على الأولى، وهو الأقرب إلى الصواب. وكان يمكنها أن تجنب القارئ تلك الحيرة التي يمكن أن يقع فيها.

أما عن تسمية الكتاب: فيقول عنه مؤلفه في معرض التقديم له من ديباجة الكتاب نفسه "سميته" روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام". وهي التسمية نفسها التي أثبتتها سائر الكتب التي تعرضت لترجمة ابن الأزرق.

وأما نسبة الكتاب إلى صاحبه: فقد أشار ابن الأزرق نفسه إلى مؤلفه هذا في كتابه "بدائع السلك"[1] فقال: "وقد مر في "روضة الإعلام" من آداب هذه الصداقة ما فيه بلاغ وإطناب بيان" وذكره أيضاً في مواضع أخرى. كما ذكره "المقرى" في "نفح الطيب"[2] و"أزهار الرياض". ولا ننسى ما نقله ابن مريم عن "روضة الإعلام" في كثير من تراجم كتابه. وفي كل هذا ما يعزز نسبة الكتاب إلى صاحبه وإثبات صحة النص المكتوب إمّا بالإشادة بفضله أو بالنقل عنه. وقد أتى الكتاب في مجلدين كبيرين، حيث ضم *1191* صفحة من القطع الكبير، مما يجعله موسوعة في بابه. وقد حوى مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة. ومما يلاحظ أن هذه الأبواب تقصر أحياناً من حيث يطول بعضها، وذلك حسب الموضوع الذي يعرضه، والمادة المتوفرة لديه، ومن ثم نجد الخاتمة من حيث عدد صفحاتها تفوق باقي الأبواب والفصول، في حين نجد "الباب الثالث" لا يتعدى بضع وريقات.

ولقد وفى الكيل نصيبه، كما يقال، فلم يترك شاذة ولا فاذة إلا دعم بها المسألة التي يريد تقريرها، وذلك وفاء منه للمنهج العام، وتتميماً للغاية المتوخاة. أما منهجه الخاص: فهو زيادة على تماسك موضوعه، وتداخله، وتشابكه، قد نحا منهجا محكما أعطاه خصوصيه انفرد بها. وتتضح هذه الخصوصية ـ وقد أشارت المحققة إلى ذلك ـ في ابتكاره، بالإضافة إلى العناوين الأصلية، عناوين فرعية، وهذه العناوين الفرعية هي الأخرى تنطوي على تفريعات يكون الهدف منها الاستدراك على "مسألة" أو "التنبيه على فضيلة" أو "مغلطة" أو "زيادة معنى". ومن كثرة العناوين الفرعية التي لا تعد ولا تحصى، داخل كل مسألة، وعند كل درس، نستنتج أن للمنطق، ولتشبع مؤلفه به، أثراً واضحاً في طريقة ترتيب أبوابه، وتنظيم فصوله، مما جعل من أبرز سمات منهجه، هذا الإحكام المتقن الذي لولاه لعبرت الفوضى الكتاب، ولكان من الصعب تحديد مروياته، ونقولاته، ومسائله. وفي الحقيقة لولا التحديدات المنطقية التي تميز بها الكتاب، والتبويب المحكم الذي قام به، لأصاب القارئ دُوار، ولما استطاع تحديد اتجاهه بسهولة أثناء القراءة، ولفقد بوصلة توجهه بين الموضوعات الأصلية وتلك الموضوعات الفرعية التي تتشعب عنها، ولا شك أنه كان لثقافة ابن الأزرق المنطقية دور كبير في تحقيق ذلك.

وقد اتبع ابن الأزرق منهجاً استقرائياً في عرض فقراته، ونصوصه التي تخدم موضوعه ناهجاً

---

[1] ليس له سوى مخطوطة واحدة في خزانة العلامة المحقق عبد الكريم بن الحسين الحسني: انظر محمد المنوني: مظاهر يقظة المغرب الحديث ج1 ص279 ـ 281.

[2] نيل الابتهاج، التنبكتي ص324 دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

طريق الانتقال من الكليات إلى الجزئيات، ومن العام إلى الخاص، فهو يعرض الفكرة أولاً، ثم يقدم مختلف الآراء الواردة في المسألة، وقد يفرع عنها مسألة جانبية يخصها بالاهتمام ويعرض للأوجه الواردة فيها أيضاً، ليعقب بعد ذلك إن كان له رأي فيها، أو يصمت ليتابع حديثه إن لم يكن له ما يدلي به.

أما عن سبب تأليفه للكتاب فنلاحظ أن ابن الأزرق لا يذكر لذلك سبباً، ولكن باستقراء ظروف العصر المحيطة بهذا التأليف، ومن خلال استبطان النص، وسبر غوره، نجد أن ذلك يمكن أن يتمثل في أمرين قريبين.

الأول: يعود لاهتمام أهل الأندلس بالعربية عامة، وبالنحو خاصة، فقد خصوه بالعناية، وجندوا أقلامهم للتأليف فيه، وشرح مصنفاته، كما قاموا بدرسه، وتدريسه، وتخصص فريق منهم به دون غيره، ونالوا به شرف المنزلة بين علماء عصرهم، كما أن تعلمهم العربية كان يوفر لعدد منهم مورداً طيباً[1]. ولقد كان هذا دافعاً لكثير من الدارسين المعاصرين إلى الاهتمام بعلماء النحو في الأندلس وآرائهم على اختلاف مشاربهم "وكانت النتيجة أن كُتب عن علماء العربية باعتبارهم نحويين، أكثر مما كُتب عنهم باعتبارهم أصحاب لغة"[2].

ونحن نرى ذلك شيئاً طبيعياً في أجواء الأندلس المضطربة، والتي أخذت تنحدر نحو النهاية، نهاية الحكم العربي بها، ونهاية العلوم الإسلامية، والتي أخذ أصحابها بالرحيل نحو المغرب والمشرق، وصاحبها هجرة عدد كبير من نحاة الأندلس إلى المشرق العربي، في وقت كان التدهور العلمي العام، بدأ يظهر في العالم الإسلامي، والميل نحو التأليف الموسوعي ينمو ويشيع، وهو قائم في أساسه على جمع ما أنتجه السابقون. ومن هنا نشطت المنظومات التعليمية في اللغة والنحو، وغدا التعليم وحفظ اللغة همّهم الأساسي. ويبدو أن ابن الأزرق وأمثاله من العلماء كانوا يلبون حاجة ثقافية ملحة، وخوفاً يعتمل في الأعماق من انهيار حضاري وثقافي وشيك، يكاد يحدق بالأمة ويذهب بكل شيء. وهذا ما يفسر الإصرار الشديد من ابن الأزرق، في التوضيح البالغ لأهمية اللغة العربية وعلومها، والتشديد على مدى الخسارة الفادحة، التي يفقدها العلماء عند التفريط في هذه العلوم أو التهاون بشأنها، ونحن نعلم أن اللغة العربية، كانت هي الوعاء الثقافي الذي حفظ للمسلمين في الأندلس دينهم، وثقافتهم، وتراثهم العلمي والأدبي.

وثاني الأسباب يعود في نظرنا لوازع يكمن في غيرة ابن الأزرق على العربية، ورفع راية الدفاع عنها، وعن أسسها ومقوماتها، والدعوة إلى المحافظة عليها، خوفاً من اندثارها، وخاصة أنها وسيلة لفهم الكتاب والسنة، وفهم الشريعة الإسلامية، والتي تمثل جوهر الثقافة العربية الإسلامية. ومن هنا تقول محققة الكتاب إن ابن الأزرق "كان موقفه متشدداً إزاء هذه القضية التي التزم الدفاع عنها، موقف فقيه مالكي يعلم يقيناً أن كل شيء يتأهب للرحيل عن الأندلس من قيم وعادات وتعاليم

---

(1) الدراسات اللغوية في الأندلس، رمضان عبد الجليل الطيرا، ص32 العراق عام 1980م.

(2) نشأة النحو، محمد طنطاوي، ص187 ـ 199 القاهرة بدون تاريخ.

إسلامية، فلقد كان خطر الصليبية يلوح ويكبر، وضربات النصارى تتوالى من أجل تضييق الخناق على من تبقى في هذه المدن الأندلسية، مما أدى إلى هجرة عدد كبير من علماء الأندلس إلى المشرق، ولهذا كان دفاعه عن العربية دفاعاً عن الكتاب والسنة، دفاعاً عن عقيدة ومذهب، ووجود وكيان، فألف لكل هذا روضته"[1].

موضوع الكتاب ومحتواه:

أما عن الموضوع الأساسي للكتاب، فهو التعريف بمكانة العربية، من سائر العلوم الإسلامية، فقد جعل المؤلف العربية نقطة المركز ومحيط الدائرة، ما تبقى من العلوم الإسلامية. وقد حدد هذه العلوم في الباب الرابع من الكتاب فقال: "تعرض غير واحد من العلماء ــ رحمهم الله ــ إلى حصر العلوم الإسلامية... ولهم في ذلك طرق منها قول بعضهم: إنها خمسة عشر علماً لا بد منها على الكمال في علم التفسير.."[2].

وقد جعل ابن الأزرق أول هذه العلوم: علم العربية، وثانيها،: علم الاشتقاق، وثالثها: علم التصريف، ورابعها: علم النحو، وخامسها: علم المعاني، وسادسها: علم البيان، وسابعها: علم البديع، وثامنها: علم القراءات، وتاسعها: علم أسباب النزول، وعاشرها: علم الأخبار والآثار، وحادي عشرها: علم السنن، وثاني عشرها: علم أصول الفقه، وثالث عشرها: علم الفقه، ورابع عشرها: علم الكلام، وخامس عشرها: علم الموهبة"[3].

وانطلاقاً من هذا التصور حبك ابن الأزرق موضوعه، فجاء روضة مشتملة على أنواع شتى من العلوم، ولكن علم آلته الموصلة إلى فهمه، وآلة العربية: علم النحو، ولذلك اهتم بتقريب مدلوله، وبيان فضل علمه، بل اعتبر تعلمه وتعليمه واجبين؛ لأن العربية هي المرقاة لفهم الكتاب والسنة، فبها يقوّم زيغ الكلام أحسن تقويم، ويعصم صاحبها من آفة الفهم السقيم، ومن ثم فهي تستحق رتبة البداية والتقديم "على حد تعبير ابن الأزرق".

ولم يكتف ابن الأزرق بذلك، بل عرض لوجهة نظر الشرع فيه، وحكم استنباطه، متبعاً آثار السلف في ظهور الحاجة إلى تعلمه، وقدم لذلك من الأدلة النقلية والعقلية ما لا يحصى، ويبقى لابن الأزرق فضل تفصيل موضوعه، وتقريب مضمونه، بما قدمه في ديباجة الكتاب. ومن هنا نجد الباحثة المحققة تشير على القارئ أن يحصن نفسه بهذه الديباجة التي صدرها ابن الأزرق لمؤلفه، وإلا حاد عن فهم ما وضع له الكتاب أساساً لكثرة اشتباه أجزائه، ولما اشتمل عليه من عناوين عامة، وأخرى فرعية، ولما فيه من حكايات وروايات، ومسائل متنوعة وأحكام مختلفة.

---

[1] مقدمة روضة الإعلام ج1 ص45، 46.
[2] السابق ج1 ص139 ط. 141.
[3] السابق الصفحة نفسها.

محتوى الكتاب ومنهجه:

ويضم الكتاب مقدمة وخاتمة، بينهما أربعة أبواب، وتدور المقدمة حول علم النحو ومدلوله لغة واصطلاحاً. ويأتي الباب الأول ليتحدث عن فضل اللغة العربية والحض على تعلمها، وحدد هذه الفضائل بثلاث، وذلك في خاتمة هذا الباب تحت عنوان: في فضائل العلم العقلية وفي فضائل العلم النقلية، وفي فضائل العلم المركبة من العقل والنقل.

أما الباب الثاني: فقد انصب على علم النحو وضرورة الحاجة إليه في الملة الإسلامية. والباب الثالث: تركز حول النحو أيضاً من زاوية حكم استنباطه والاشتغال به في نظر الشرع. والباب الرابع: جاء تحت عنوان "في نسبة النحو من العلوم ومرتبته في التعلم" وقد قسمه إلى ستة فصول أو مناهج على حد تعبيره، تدور كلها حول اللغة العربية ونسبتها إلى سائر العلوم ومرتبتها في التعليم، وحمل قواعد العلوم على العربية، وما يعتدّ به منها وما لا يعتد به، وحماية اللغة العربية من أن تهان باستعمالها مع غير أهلها والتحذير من التشدق بغريب العربية والتقعير بها. وأخيراً في آداب المشتغل به وبغيره من سائر العلوم".

وجاءت الخاتمة من الطول على وجه اضطر فيه ابن الأزرق إلى تقسيمها إلى ثلاثة فصول أو أقسام، محدداً ما ينبغي أن يتخلق به المتعلم مع معلمه، والثاني عن الآداب التي يجب أن يتخلق بها المتعلم مع نفسه، والثالث عن الآداب التي ينبغي أن يتخلق بها المعلم في رفاقه. وهذه الخاتمة يمكننا اعتبارها أخلاقيات البحث العلمي عند ابن الأزرق، أو الآداب التي ينبغي أن تسود بين المتعلم وأساتذته وزملائه من أهل العلم والسعي وراء الحقيقة.

والواقع أن الكتاب لا يعد من قبيل "التأليف" بل إن شئت قلت هو من قبيل "التوليف" فهو في معظمه يعالج كل موضوع من خلال أقوال السابقين من الكتاب والمؤلفين في هذا الموضوع أو ذاك، وهي أقوال قد يطول بعضها إلى فقرة كاملة، وقد تقصر إلى جملة أو جملتين. وأغلب هذه الأقوال جاءت منتسبة إلى قائليها، ولكن لم يخل الأمر من ذكر بعض أقوال دون ذكر قائليها، فيقول مثلاً: قال: فلان: ثم يعقب: "وقال غيره"... وفي أحيان أخرى يجد ابن الأزرق نفسه غير مكتف بما قيل، فيضيف من عنده تعقيباً أو قولاً يكمل الموضوع ويحقق هدفه. وأقواله محددة ببدايتها في قوله "وأقول" أو "نقول"... إن هذا النوع من التأليف يدل بما لا يدع مجالاً للشك على أن ابن الأزرق كان قارئاً نهماً، استوعب كل ما وقع تحت يديه من الكتابات السابقة، واطلع على آراء عدد كبير من الكتاب في الموضوع الذي يعالجه، مما يدل على سعة أفق واضحة وقدرة على الاستيعاب والفهم كبيرة، فجاء تنسيقه من هذه الآراء وترتيبها في الموضوع لتشكل في النهاية موضوعاً محدداً أمراً دالاً على فهم دقيق لهذا الموضوع أو ذاك، ومقدرة كبيرة في التوليف بين هذه الآراء في صورة تكتمل فيها دراسة المسألة وتتكامل فيها الآراء لتنصهر في بوتقة واحدة، لتشكل كلاً واحداً متماسك الأجزاء.

ويكفي للتدليل على صحة غزارة المادة العلمية التي يستند إليها ابن الأزرق في كتابه، أن ندرك

أن شواهدها الشرعية مثلاً تفوق 400 شاهد، موزعة حسب الأغراض والفصول، والأبواب، إذ قد يصل عدد أبيات الشاهد الواحد إلى أكثر من مائة بيت. هذا فضلاً عن آلاف الآيات القرآنية وآلاف الأحاديث النبوية المستمدة من كل كتب الحديث المشهورة وغير المشهورة، وعديد من المؤلفات في علم التفسير ومئات من المؤلفات في كل العلوم التي يستشهد بها وعليها من فقه وأصول فقه وعلم كلام وفلسفة فضلاً عن علوم اللغة، وهذا ما استدعى من المحققة أن تقوم بعمل فهارس كاملة للمؤلفين، وللموضوعات، وللأحاديث، والآيات، وأسماء الكتب والمصنفات. ــ وهذا من حسنات التحقيق ومميزاته ــ فضلاً عن فهارس للأماكن والمدن، والكنى والألقاب، والأشعار، التي وردت في كتابه "روضة الإعلام".

وعلى الرغم من أن الكتاب يعرض لموضوعات كثيرة متنوعة وغزيرة، إلا أنه يجمعها خيط واحد، هو الدفاع عن اللغة العربية وآلتها. ولكن الناظر في الكتاب لأول وهلة، قد يدهشه ذلك العدد الضخم من المرويات، حتى يخاله كتاب تفسير لكثرة الآيات الواردة فيه، أو كتاب نوادر أخبار وتراجم، لكثرة ما جمع منها، أو كتاب فقه وأصول ومنطق لكثرة ما فصّل وفرّع من الأحكام والمسائل الفقهية والأصولية والمنطقية، لكن المتفحص اللبيب حين يسبر غوره، يجد أن هذه جميعاً جاءت لتخدم الغرض الأساسي، الذي وضع لأجله الكتاب، كما أنها صورة واضحة لثقافة ابن الأزرق، ولطريقة عرضه للمسائل، التي كانت تشغل ذهن مثقف ينتمي إلى القرن التاسع الهجري.

وقد تميز ابن الأزرق في نقله للنصوص بطريقتين: إحداهما: المحافظة على النص دون اختصاره، إلا أنه قد ينقله على غير ترتيب، فيأخذ من النص ما يتطلبه الشاهد ملتقطاً من مواضع[(1)]، وعند نهاية النص المنقول يشير إلى ذلك بلفظ "انتهى" أو "قلت" أو "قال" أو بذكر "عنوان" أو "بالرواية عن علم من الأعلام" إذ يشعرك ببداية نص آخر أو فكرة أخرى.

ثانيتهما: أنه قد يعمد إلى تلخيص النص المستشهد به بالاقتصار على معناه فقط، فيشير إلى ذلك بقوله: "انتهى وبعضه بالمعنى"[(2)] أو "انتهى ملتقطاً من مواضع في كلامه"[(3)] أو "انتهى وتقرير هذا المعنى شهير في كلام الناس فلا نطول بإيراده"[(4)]. وفي كل هذا ما يوضح أمانة المؤلف في المحافظة على النص المنقول.

ومما يدخل أيضاً في منهجية المؤلف في هذا الكتاب مسألة الإحالات عنده، فهو تارة يحيلك على مواضع من كتابه، وأخرى على تتبع أمكنة أخرى خارج كتابه. من ذلك قوله في ترجيح مداد العلماء على دم الشهداء يوم القيامة: "وسيأتي له ذكر إن شاء الله ــ في خاتمة الكتاب"[(5)] وقوله في

---

(1) روضة الإعلام: مخطوطة/ 54ظ.

(2) من ذلك مثلاً ما نقله عن "ابن السيد البطليوسي" في كتابه "الاقتضاب" ط1973، فهو يأخذ من ص53 ثم يعود إلى ص51 ثم 59، ثم 55.

(3) السابق 51ظ.

(4) السابق 60ظ.

(5) روضة الإعلام مخطوطة أ 43و. وانظر مقدمة التحقيق ص53، 54.

أمر سبقت الإشارة إليه: "مما تقدم في الفضيلة الثالثة أن الإدراك العقلي أشرف من الإدراك الحسي"[1].

وقوله عند الحديث عن عدم إهمال علم من العلوم الشرعية: "وقد تقدم للغزالي في هذا المعنى فليراجع من هناك"[2]. إلى غير ذلك مما يعم مواطن كثيرة من الكتاب. هذا ما يتعلق بالإحالات داخل الكتاب، أما خارجه فكقوله في مسألة "كذا": "نقل صاحب الصحاح: أنها تكون كناية عن الشيء، وعن العد، وبه يجاب عن إشكال أورده القرافي في الموضع، فانظره من هناك"[3]. وقوله في السبب العام لوضع النحو ما جاء عند "أبى نصر الفارابي" في كتاب "الألفاظ" "وله في صدر الكتاب كلام في هذا المعنى، أتمّ مما نقل عنه فراجع من هناك"[4]. وهناك الكثير من الإشارات في ثنايا الكتاب يمكن للناظر فيها مراجعته، ومما يلاحظ أن صاحبنا في إشاراته هذه، يقدم الدليل على مهارة وملاحظة المجرب المحنك في ميدان التأليف أو التوليف وتتجلى عبقرية ابن الأزرق هنا في البناء النسقي المعماري الذي يضم أشتات تلك العلوم المختلفة، والتنسيق بينها، بحيث تخدم أفكاره وتحقق هدفه في عمل علمي يتسم بالموسوعية والأصالة.

ولاسيما أن أسلوبه في الكتاب هو أسلوب الفقيه الأصولي المجادل الذي يبسط المسألة، ويعرض لأوجهها المختلفة سواء أكانت في الأدب أم اللغة أم النحو.... ليأتي بعد ذلك ببعض الاستدلالات التي تؤكد مرماه، وتثبت حجته في مسألة من المسائل التي كان يعرضها. وقد لاحظت المحققة للكتاب[5] أننا لا نجد في الكتاب ما يدل على خيال جامح، أو إبداع أدبي بارع، يشدك إلى قراءته. ومن ثم فإنه فقد طابع التسلسل الذي يجعل الفكرة تلاحق سابقتها لكثرة التفريعات والتقسيمات، فعم الكتاب كثرة الاستطراد والتقصي.

ولكن هذا ليس بعيب في الكتاب، ولا في أسلوبه، لأنه نهجٌ فرضه الموضوع، وأملته ظروف التأليف، التي أشرنا إليها سابقاً، وخاصة أن العصر لا يساعد على الابتكار والإبداع فالحضارة والثقافة في هذا الركن من العالم كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة، ويكفي لابن الأزرق وأمثاله من المشتغلين بالعلم والأدب فضل هذا النوع من التأليف في زمن أصبحت فيه الحياة مهددة بالخطر المحدق بها من كل جانب، ولكن يبقى لابن الأزرق فضل إمدادنا بنموذج لأسلوب الكتابة في عصره، ولطريقة في التأليف، خاضعة لمعايير منطقية، ولظروف وشروط حضارية، لا يستطيع صاحبها مجاوزتها. والكتاب بعد كل هذا يُعد وثيقة نادرة، تكشف عن ثقافة عصر بكل معطياته، وعن المستوى العلمي الذي كانت تحظى به بلاد الأندلس، وما كان لأعلامها من علم ومعرفة، ويحدد موقفاً معيناً لصاحبه تتجلى أهميته في الدفاع عن العربية وآلتها. وبالتالي عن الكتاب والسنة

---

(1) السابق 32 و، وهو يشير إلى ما تقدم في 29 و.

(2) السابق 252ظ.

(3) السابق 112 و.

(4) السابق 135ظ.

(5) مقدمة التحقيق ص56، 57.

فـي مواجهـة التحدي الصليبي الذي كان يزحف، وكان ابن الأزرق يستقرئ المستقبل ويفصح عما تخفيه الأيام.

فـإذا تسـاءلنا عـن أهـم مميزات وخصائص الكتاب، فإننا نجد "روضة الإعلام" يعكس بحق شخصـية صـاحبه، ويعكس ما كان يهتم به من مباحث وعلوم، وكانت جزءاً مما كان يشغل علماء عصره، فقد روى عن شيوخه، وعن معاصريه، فهو أديب تارة، وإن كان ذوقه ينحصر أحياناً كثيرة فـي المحفوظ لديه دون إبداع، وهو فقيه تارة أخرى يعتمد الأدلة النقلية والعقلية... وهو بعد كل هذا محـدث، وراويـة، وعـالم أصـول، ومنطق، مما يجعل الكتاب موسوعة علمية تغريك بلطائفها، وطرائفها.

وقـد أشـارت المحققة ـ بعد دراستها للكتاب ونحن نوافقها في كثير من ملاحظاتها العلمية ـ إلـى أن أهـم خاصـية لهـذا الكـتاب هو جمعه للنصوص المختلفة، والتعقيب عليها بالاستحسان والاستهجان، وبالموافقة والمخالفة، مع الإشارة إلى مواطن الجودة فيها، ومواضع الضعف وخلق جو مـن المناقشـة القائمـة على الإتيان بالدليل المقنع، والحجة الدامغة، مقلباً وجوه الرأي في المسألة الواحدة، مما يشكل حساً نقدياً، وتبدو لهجته فيه أحياناً، موضوعية هادئة، وأحياناً حادة، وخاصة في دفاعـه عـن الـنحو وأهله، أو في موقفه من بعض المذاهب التي يبدو من خلالها علماً من أعلام المالكـية، متشبثاً بالسلف الصالح، ناهجاً طريقهم، ومقتدياً بآرائهم متعصباً لهم على غيرهم، وهذا ما دعا الباحثة إلى التساؤل: هل كان ابن الأزرق يريد من كل هذا أن جماع الفضل في العلوم والفنون الإسلامية يرجع إلى أهل السنة؟

ونحن بدورنا نرى أن ابن الأزرق ـ ومن خلال المعطيات السابقة ـ على الرغم من أنه كثيراً مـا يستخدم المنهج التحليلي في معالجة النصوص التي يستشهد بها، إلا أنه قد طور له اتجاهاً نقدياً، فلـم يـنقل النصـوص التي أثبتها في مؤلفه وتركها دون تعليق باستهجان أو استحسان، أو توضيح للجوانـب الإيجابـية والسلبية، بل كان يحاول جاهداً أن يقدم رؤية موضوعية قدر الطاقة البشرية، باسـتعراض الأدلــة سواء كانت نقلية أو عقلية، مقلباً وجوه الرأي في المسألة الواحدة، ومستعرضاً مخـتلف الحجـج والبراهيـن فـي المسألة الواحدة، على الرغم من كثرة المسائل وتنوعها، وكثرة المجـالات العلمية والفكرية والروحية التي يعالجها في هذا الفصل أو ذاك وينتقل فيها بين هذا الباب أو ذاك، وخاصـة أن عـنده كثيراً من النصوص التراثية الهامة في مختلف العلوم اللغوية والفكرية الإسلامية، مما يعتبره المتخصصون مصادر ومراجع لا غناء عنها في كل علم يعرض له.

ونـرى أن مطالـبة ابن الأزرق بالموضوعية الكاملة، والحياد التام، مطلب عسير، إن لم يكن مسـتحيلاً، فـي ظـروفه الصعبة التي كانت تحتاج إلى توحيد الرؤية وتثبيت المعيار الأقصى الذي يحتكم إليه، ويستظل بظله، وقد تمثل هذا المعيار ـ في نظره ـ عند أهل السنة والجماعة، وخاصة أنهم يمثلون الأغلبية الساحقة في عدد المسلمين في العالم، ويعتبر تمسكه بالفقه المالكي تمسكاً بفقه ظل سائداً طوال قرون عديدة في المغرب العربي.

ولذلك ليس غريباً أن نجده يتمسك برؤية أهل السنة، ويحتكم إلى معيارهم حين تشتد حمى المعارك الفكرية والخلافات المذهبية، ومن هنا جاء كتابه بحق روضة علوم وإعلام حوت ذخيرة علمية وفكرية قلما يضمها بين دفتيه كتاب.

أمثلة تطبيقية لمنهجه في دراسة موضوعات الكتاب

نجد ابن الأزرق يبدأ الباب الأول: في تأكيد فضل وأهمية اللغة العربية، التي نزل بها القرآن الكريم ودوّن بها الحديث النبوي الشريف، فيأتي بكثير من الشواهد النقلية من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة. ويقدم أثناء ذلك لطائف تفسيرية تعتمد على شواهد لغوية وأدبية ونحوية وبلاغية، بلغ عددها عشر لطائف. ويؤكد بعد ذلك ميزات تعلم العربية، وفوائد التبحر في دقائقها.

وحينما ينتقل إلى الحديث عن علم النحو، وأهميته ووجه الحاجة إليه، وخاصة في صيانة لغة الأمة أن تقع في اللحن أو تسيء فهم الشريعة من خلال القراءة غير الصحيحة لقواعد النحو التي تمثل منطق اللغة الذي لا غناء عن معرفته لمعرفة حقيقة اللغة، يأتي بعشرات الشواهد والأدلة والبراهين، لتأييد وجهة نظره من النقل (قرآن وسنة) ومن الآثار ومن مؤلفات الأدباء والصوفية والحكماء واللغويين.

وهو لا يكتفي بذلك، بل تدفعه الروح النقدية التي يتحلى بها إلى أن يأتي بأقوال لعلماء تعارض معرفة النحو أو التبحر في معرفته والتعمق في تناوله، فنجده يقول: "اعلم أن هذا العلم، وإن صح دليل فضله وتبين، وتخصص به في العلوم الدينية وتعين، فقد عُورض بما يوهم القدح في محصوله، وقوبل بما يوهم قواعده وأصوله، وما يلقى من ذلك مشتيراً، وعلى دعوى المعارضة مستظهراً، فعن بعض كبراء السلف منقول، ولفريق من علماء الخلف مقول"[1]. ثم يورد أقوالاً لأبي القاسم بن مخيمرة، وأقوالاً أخرى لأبي طالب المكي في "قوت القلوب" ويأخذ في الرد عليهما مفنداً أقوالهما وعارضاً لذلك الاختلاف الذي كان بين عبد الله ابن أبي إسحاق مع محمد بن سرين، ولا ينسى أثناء ذلك أن يستعين بأقوال كثير من الأئمة المفسرين مثل فخر الدين الرازي في تفسيره، وأبي إسحاق الشاطبي في "الاعتصام" موضحاً المناسبات التي قيل فيها الذم، والتوجيهات الدينية والتربوية التي إذا صحت بالنسبة للمبتدئ فربما لا تصح في حق المجتهد والمتعمق للعلوم.

على أن ابن الأزرق يورد قصائد شعرية جيدة قيلت في ذم النحو وفي التعمق فيه، ويرد على أبياتها موضحا أوجه القصور في فهم قائليها، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار مراتب المتعلمين، ودرجات المشتغلين بالعلوم، ووجه الحاجة المتفاوت بين مختلف العلوم والفنون والآداب، بين وسائل وغايات، ومهم وهام.

بل إننا نجد ابن الأزرق يدير حواراً كلامياً وجدلياً، مثل ذلك الحوار من المناقشات العلمية والمحاورات الفلسفية التي كانت تقع بين العلماء والمتكلمين والفلاسفة واللغويين في عصر إزدهار

(1) روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام 9 و.

العلوم الإسلامية، ذلك الحوار الذي يبدأ بـ "إن قلت"... ثم يتبعه بالرد في صورة "قلت: الجواب عنه من وجهين" وهو في كل ذلك يستعين بالتراث العربي والإسلامي، وهو هنا يستحضر مؤلفات علماء الإسلام في محاوراته ومجادلاته، ولذلك نورد هذا النص على الرغم من طوله للتدليل على طريقته الفلسفية في توضيح أفكاره وفي الدفاع عنها ضد آراء وأقوال لها قوتها ومنطقها.

ثم يورد ابن الأزرق كثيراً من أقوال العلماء والأدباء والنحاة لتأكيد ضرورة الحاجة إلى علم النحو وكيف أن في معرفته حفظاً للشريعة الإسلامية وعصمة لها من أن تندثر أو يساء فهم تعاليمها، فقد قيض الله تعالى ــ كما يذكر الشاطبي في مؤلفاته ــ للقرآن الكريم حفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر فضلاً عن القراء الأكابر... وقيّض الله في جملة الشريعة لكل علم رجالاً حفظة على أيديهم، فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان العرب، حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث". قال: "ثم قيض الله سبحانه رجالاً يبحثون عن تصاريف هذه اللغة، في النطق بها، رفعاً، ونصباً، وجراً، وجزماً، وتقديماً، وتأخيراً، وإبدالاً، وقلبا، وإتباعا، وإفرادا، وجمعا، وغير ذلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان فسهل الله بذلك الفهم عنهم في كتابه، وعن رسوله ﷺ في خطابه"[1].

ثم يورد من بعدُ أقوالاً كثيرة للعلماء مثل أقوال الغزالي في "ميزان العمل" وابن العربي في "رحلته الصغرى"[2]. وابن قتيبة في "مشكل القرآن"، وابن خلكان في "الوفيات"، والأصبهاني في "حسن المحاضرة" ما يدل على غزارة إطلاعه وسعة علمه وإحاطته بالمسألة التي يعالجها، من كل جوانبها، ويستقصي فيها جهده العلمي المشكور.

ولا ينسى ابن الأزرق أن يؤيد كلامه في فضائل علوم اللغة وخاصية النحو بالمنقول أحياناً وبالمعقول من تراث الأمة أحياناً أخرى، وبالمنقول والمعقول في كثير من الأحايين، وذلك لأن عربية الشريعة التي كلف العباد بها اعتقاداً وعملاً، لما كانت لا تفهم إلا به، ولا تحصل في أول الأمر إلا من طريقه، كان ظهور منفعته أوضح من شمس الظهيرة، ولذلك قال مالك بن أنس "لو صرت من الفهم في غاية، ومن العلم في نهاية، فإن ذلك يرجع إلى أصلين: كتاب الله عز وجل، وسنة نبيه ﷺ، ولا سبيل إليهما، ولا رسوخ فيهما، إلا بمعرفة اللسن العربي، فيه أنزل الله كتابه، ونهج لعباده أحكامه، فهو أصل الدين وفرع الشريعة، فمن الحق الواجب المهم، اللازم للمؤمن، أن يقدم في تعلمه اللسان العربي، فلو أن الرجل يكون عالماً بسائر العلوم جاهلاً به، لكان كالساري وليس له ضياء"[3].

ثم يعدد ابن الأزرق العلوم الإسلامية وعلاقتها بعلوم اللغة، وخاصة بعلم النحو وقواعده التي لا

(1) روضة الإعلام 14 ظ، 15 و.
(2) قانون التأويل في علوم التنزيل، ابن العربي، مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط رقم ك/ 251.
(3) روضة الإعلام 76و.

غـناء عـن معرفتها لإدراك حقيقة العلوم الإسلامية، والتعمق فيها، وإدراك مفاهيمها ومعانيها على الوجـه الأكمـل والأتم، ويبدأ بعلم التفسير الذي لا يحيط بمبادئه وشوارده وخواطره إلا من يحسن العربـية ويجيدها، بل يكون فارساً فيها، وخاصة في علم الإعراب ويستشهد بأقوال كثير من العلماء والمفسـرين لتأيـيد وجهـة نظـره مـثل الزمخشري في صدر تفسيره، والغزنوي في كتابه "علل القـراءات"، وابن الأنباري في كتاب "الوقف والابتداء" وقد أفتى ابن عبد السلام بوجوب منع من لم تكن له مشاركة في علم العربية من قراءة التفسير"[1] أما العلم الثاني: فهو علم القراءات، ويشير إلى أن لائمـة هذا الفن مبالغة عظيمة في حفظ القراءة من اللحن، ويستشهد بالإمام "أبي بكر بن مجاهد" و"ابـن أبـي الأحـوص" في كتابه "إعراب مشكل القرآن" وكتاب "القراءات" وبالشيخ "أبي عبد الله القيّجاطة" في "بعض تقاييده".

أمـا العلـم الثالـث: فعلـم الحديث، الذي يؤيده بأقوال كثيرة من العلماء مثل "حماد بن سلمة" والأوزاعـي فـي "جامع العلم" و"ابن عبد البر" في "بيان العلم"، و"الأصمعي"، وابن الصلاح، ويورد أثـناء ذلـك كثـيراً من الحكايات والفوائد التي تصب في اتجاه الاستعانة بالعربية على معرفة علم الحديث، ومعرفة غوامضه وأسراره، خاصة وأن الحديث يضم أحد شطري الشريعة الإسلامية التي لا تخرج عن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

أمـا العلم الرابع: فهو علم أصول الدين. ويستشهد فيه ابن الأزرق بكثير من أقوال الأصوليين خاصـة الإمامين مالك والشافعي على احتياج هذا العلم الشديد إلى العربية وعلومها، وكذلك يستعين بأقوال أئمة المتكلمين من أشعرية ومعتزلة ورؤساء الفرق الكلامية، وكذلك من الشيعة، وعلى الرغم مـن أن ابـن الأزرق من أهل السنة، إلا أنه لا يجد غضاضة في الاستشهاد بأقوال كثير من علماء الفـرق والطوائـف الأخـرى، ممـا يدل على اتساع أفقه العلمي، وعدم ضيقه بأقوال الآخرين من أصـحاب الفـرق المخالفـة مثل المعتزلة والشيعة، بل والمرجئة وبعض الخوارج، خاصة وأن هذه المشاكل اللغوية والعلمية التي يعالجها تمثل قاسماً مشتركاً، لا غناء عنه عند كل الفرق والمذاهب.

أمـا العلـم الخـامس: فهو علم أصول الفقه: وهنا يعتمد ابن الأزرق أقوال "ابن الحاجب" في "مختصـره الأصـلي" و"إمـام الحرمين" في "البرهان" و"الأبياري" في "شرح البرهان" لأبي المعالي الجويني على أهمية معرفة العربية بالنسبة لأصول الفقه، ولا ينسى هنا أن يذكر ترجمة كاملة للإمام الجويني وتبحره في كل العلوم العربية والإسلامية حتى صار إماماً لكل الأمة، وصارت مؤلفاته قبلة لكل عالم ومتعلم، وعلى يديه تربّى أئمة أهل السنة وعلى رأسهم الإمام الغزالي حجة الإسلام.

أمـا العلم السادس: فهو علم الفقه: وشهادة أهل هذا العلم الجليل باضطراره إلى العربية، توجَدُ مـنهم ومـن الأصوليين مقررةً النصَّ عليها في مقامين: أحدهما عند الكلام على شروط المجتهد في العلـوم الشرعية بإطلاق. والثاني: عند البيان لشروط المفتي في مذهب معين على اختلاف أحواله. وهـنا يسـتعين بكلام أبي إسحاق الشاطبي والإمام الشافعي وابن فارس في "حلية الفقهاء" وابن رشد

---

[1] انظر الديباج 329/2، وروضة الإعلام 116ظ.

فـي "جـامع البيان" والإمام فخر الدين في "المحصول" ناقلاً عن الغزالي، وابن التلمساني في "شرح المعـالم" حيـث ذكـر تلك الشروط "ويحتاج بعد ذلك إلى العلم باللغة، والنحو، والتصريف، وطرق الـبلاغة، فإن مآخذ الشرع: ألفاظ القرآن، المعجز بلاغته، ونظمه، وأسلوبه، ومعناه، وألفاظ السنة". ويضيف ابن الأزرق: "ولا بد من أهلية الفهم للمعاني المشعرة به، والمستودعة في سياقها وترتيبها، وتـنزيلها على ما لا يخل بفصاحته، ولا يستقل بذلك إلا مبرز في العلم باللسان، ونهج البلاغة، ولا يشترط فيه معرفة غرائب اللغة"[1].

ويصل اهتمام الفقهاء باللغة العربية وإجادتها إلى أن المجتهد في هذا العلم لا بد أن يصل أيضاً في علوم اللغة العربية إلى مرتبة الاجتهاد. قال الأستاذ أبو إسحاق الشاطبي: "إنه يشترط ذلك، ويلزم تحصـيله. قـال: ولا أعني النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظاً ومعانيَ كيف تصوّرت، ما عـدا علـم الغريـب، والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر "العروض والقافية""[2].

ولا ينســى ابن الأزرق هنا ــ خاصة لأهمية الفقه وفهمه وفهم الشريعة وإدراكها على وجهها الصـحيح ــ من أن يستعين أيضاً بأقوال كثير من الأئمة والعلماء مثل القرافي والتبريزي والغزالي وابن عرفه وغيرهم من العلماء. ويختتم الباب بأقوال ابن رشد" وأما منفعتها فبينة بنفسها، وهي فهم كـتاب الله تعـالى، وفهـم سنة نبيه ﷺ، وفهم جميع العلوم التي تتعلم بقول: العلمية منها، والعملية، وعمـل الخطاب، والأشعار "ولا ننسى أن لابن رشد نفسه وهو الحكيم والفيلسوف المسلم كتاباً هاماً في الفقه هو "بداية المجتهد ونهاية المقتصد".

ويـرى ابـن الأزرق أن العلـوم إمـا أن تكون علوم مقاصد، تعالج موضوعات معينة بهدف الوصـول إلـى تفسـيرات وآراء معينة لاكتساب معارف محددة عن هذه الموضوعات، ومثلها في العلوم الإنسانية علم التفسير وعلم الحديث وعلم أصول الفقه.. الخ والعلوم الطبيعية والإنسانية.. هذه العلـوم كلهـا علوم مقاصد، أي أنها مقصودة لذواتها لمعرفة حقائقها وقوانينها. وإما أن تكون علوم وسـائل، وهـي العلوم التي لا يكون تعلمها مقصوداً لذاتها، بل لأنها وسيلة لمعرفة غيرها من علوم المقاصـد. مثل النحو والمنطق. فهذان العلمان ما هما إلى أداتان نستعملهما في تعلم العلوم الأخرى ومعرفتها والتعبير عنها.

وهـذا مـا يحدده ابن الأزرق قائلاً بلسان ابن رشد عن علوم الأوائل: "وهذه إما أن تسدد منه الألفـاظ التـي ينطق بهـا أو في المعاني التي ينظر فيها حتى لا يعرض له في الجنس غلط"[3]. ويسـتطرد مـع ابـن رشد ليقول عن النحو: "وهذه الصناعة هي مسددة للذهن في الألفاظ أولاً وفي

(1) روضة الإعلام 129 و.
(2) انظر الموافقات للشاطبي 114/4، 115.
(3) السابق 495.

المعانـــي ثانياً. وهاهنا صناعة أخرى مسددة للذهن في المعاني أولاً وفي الألفاظ ثانياً، فالنحو نحوانِ نحو الألفاظ ونحو المعاني... ونحو الألفاظ قبل نحو المعاني"[1].

ويعلـــق الدكتور محمد مهران في بحثه السابق عن ثقافة ابن الأزرق المنطقية "بأن ابن الأزرق لا يـــتفق مـــع ابـــن رشد في هذا التقييم السابق، ولم ترضه تلك النسبة التي يحددها ابن رشد للنحو والمـــنطق ولذلـــك بدأ تعقيباً بكلمة "قلت" كتعبير عن رأيه الشخصي في هذه المسألة فقال: "الصناعة التـــي هي مسددة للذهن في المعاني أولاً. وفي الألفاظ ثانياً هي صناعة للمنطق لأنها لا نظر لها في الـــذات إلا في المعاني وهي المعلومات التصورية والتصديقية التي هي موضوعها، وأما نظرها في الألفاظ فبالعرض، والقصد الثاني من جهة توقف إفادة المعاني واستفادتها على الألفاظ".

ويـــرى الدكـــتور مهران ــ ونحن نتفق معه على ذلك وخاصة أن ابن الأزرق هنا واضح في تحليلاته ــ أن تعقيب ابن الأزرق على أقوال ابن رشد له ما يسوغه. ذلك لأن ابن رشد ــ كما يفهم من ظاهر أقواله ــ قد جعل مهمة النحو تشمل كلا من الألفاظ، وبعدها المعاني، لذلك تراه يقول: إن النحو نحوان، أحدهما له الأولية على الآخر، وهو نحو الألفاظ الذي يضبط الجمل من ناحية تركيبها وبنـــياتها اللغوية.. أما نحو المعاني فيأتي في مرتبة تالية من حيث الاهتمام، ولكنه لا يهمل المعاني. وكذلـــك رجـــل المنطق فهو أيضاً يعالج المعاني والألفاظ معاً، ولكن المعاني أولاً والألفاظ ثانياً، فلو شئنا أن نعبر عن المنطق بطريقة ابن رشد لقلنا إن المنطق منطقان، منطق المعاني ومنطق الألفاظ، ومنطق المعاني قبل منطق الألفاظ.

ولا ينســـى ابـــن الأزرق أن يذكر رأي أبي نصر الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" في تحليل العلاقـــة بيـــن الـــنحو والمنطق وبقية العلوم حين يقول عن المنطق: "وهذه الصناعة تناسب صناعة الـــنحو، وذلـــك أن نســـبة صـــناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفـــاظ، فكـــل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات، وتناسب أيضاً علم العروض، فإن نسبة علم المنطق إلى المعقولات كنسبة العروض إلى أوزان الشعر، وكل ما يعطينا علم العروض من القوانين المنطقية في أوزان الشعر، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات".

ويعـــرض ابن الأزرق لبعض تقسيمات العلوم العربية والإسلامية عند بعض الفلاسفة والعلماء، كتقســـيم الفارابـــي للعلوم في كتابه "إحصاء العلوم" و"ابن بزيزة" التونسي الفقيه والصوفي في "شرح العقـــيدة البرهانـــية" وأبو حامد الغزالي في "الجواهر" و"الأربعين وبكثير من علماء الأصول والفقه والكلام"[2].

ومـــن الجديـــر بالانتباه أن ابن الأزرق يعرض لمسألة علاقة النحو بالمنطق، وعلاقتهما باللغة وهي مشكلة قد أثيرت منذ وقت مبكر في شرق العالم الإسلامي، ووجدنا أصداءها تتردد بين مؤلفات

---

(1) السابق 495.

(2) انظر روضة الإعلام 513 ــ 534.

اللغويين والأدباء والفلاسفة، وأيضاً مناظراتهم التي وقعت في ساحات المجادلة والعصف الفكري، خاصة في القرنين الرابع والخامس الهجريين.

ولقد عالجنا مشكلة علاقة النحو بالمنطق، التي عرض لها أبو حيان التوحيدي في كتابه "المقابسات" تلك المناظرة التي وقعت بين السيرافي وابن متى في كتابنا أبو حيان التوحيدي فليسوف التنوير[1] ولاسيما أن "أبو سعيد السيرافي" (284 ــ 368هـ) الذي كان من كبار النحاة والمتكلمين، كان أستاذاً للتوحيد، أخذ عنه هذا الأخير علمي النحو والكلام ووصفه بأنه "إمام الأئمة" معرفة بالنحو والفقه واللغة والشعر والعروض والقوافي والقرآن والفرائض والحديث والكلام والهندسة"[2] إن كلاً من ابن رشد وابن الأزرق يمثلان وجهتي نظر معروفتين في تاريخ الثقافة العربية، وذلك عندما أثيرت مشكلة العلاقة بين النحو (اللغة) والمنطق، وهي المشكلة التي يعد أبو حيان التوحيدي خير من سجلها عن أستاذه أبي سليمان السجستاني. حيث نكتشف من خلال عرض التوحيدي للمناظرة الشهيرة بين أبي بشر متى بن يونس (المنطقي) وأبي سعيد السيرافي (النحوي) أن هذه المشكلة قد اتخذت صورة نزاع حاد قائم بين المناطقة من جهة وبين النحويين من جهة أخرى، يحاول فيها كل فريق الإعلاء من قيمة علمه على حساب العلم الآخر والاستغناء به عن الآخر.

ويبدو أن مواقف هذين الفريقين كان ماثلاً في ذهني ابن رشد وابن الأزرق، ولكن بينما أخذ ابن الأزرق بموقف المناطقة الخلص والذي يمثله في المناظرة "متى بن يونس"، أخذ ابن رشد بموقف الموفقين بين المنطق والنحو أساساً والذي استند بدوره إلى موقف النحويين متمثلاً في موقف السيرافي. فقد أوجب "أبو بشر" على النحوي تعلم المنطق لحاجته إليه، ولم يوجب على المنطقي تعلم النحو لعدم حاجته إليه[3] كما يؤكد السيرافي حاجة المنطقي إلى النحو، وليس بالنحوي حاجة إلى المنطق، لأن المنطقي لا بد له من استخدام الألفاظ ليعبر بها عن أفكاره ومعانيه، ولو أنكر المنطقي اللفظ لما وجد حتى الاسم الذي ينعت به صناعته، فضلاً عن أن من الخطأ القول بأن النحو لا يهتم إلا باللفظ، لأن النحو في نظر السيرافي يبحث عن المعنى بجانب بحثه عن اللفظ، ويدلل السيرافي على ذلك بكثير من الأقوال[4].

وقد لخص التوحيدي على لسان أستاذه وجهة نظر الفريق الثالث، الذي هو موقف وسط يحاول التوفيق بين هذين الموقفين المتعارضين بقوله: "النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي"[5]. فكلاهما يضع قواعد عامة، كل ما هنالك أن قواعد النحو تختص بلغة بعينها بينما قواعد المنطق عامة للعقل الإنساني بصرف النظر عن اللغة المستخدمة. فكلاهما ــ كما يقول الدكتور مهران ــ لا بد أن يضع

---

(1) أبو حيان التوحيدي فيلسوف التنوير، د. بركات محمد مراد، ص21 ــ 24 دار الاعتصام للنشر والتوزيع، الرياض عام 1995م.

(2) المقابسات، للتوحيدي ص58 تحقيق السندوبي، المكتبة التجارية القاهرة 1929م، ومعجم الأدباء ج8، ص150.

(3) المقابسات للتوحيدي، ص74.

(4) السابق ص79.

(5) السابق ص169.

اللفظ والمعنى ضمن اهتماماته.. وتكون المسألة في الأولويات فقط، وهكذا يكون "جل نظر المنطقي في المعاني وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض، وجل نظر النحوي في الألفاظ وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجواهر"[1]. وهكذا تصبح الألفاظ صلب اهتمام النحوي ثم يأتي اهتمامه الأقل بالمعاني، وتصبح المعاني بؤرة اهتمام المنطقي ثم يأتي اهتمامه الأقل بالألفاظ. وهذا هو الموقف الذي يتبناه ابن رشد، في حين أن ابن الأزرق أخذ بموقف أبي بشر مع اعترافه بمقصد المنطقي بمعرفة الألفاظ ودلالاتها مع معانيها.

ويرى الدكتور مهران أنه عندما تحدث المناطقة عن المنطق والنحو لم يكن في أذهانهم إلا أغراض كل من العلمين، فكلاهما يضع قوانين عامة، المنطق يضع قوانين المعقولات والنحو يضع قوانين الألفاظ، ومن هنا يستعين ابن الأزرق ـ كما مر بنا ـ بنص للفارابي للتأكيد هذه الحقيقة، وهي أن الأمر لا يعدو أن يكون نسبة كل من العلمين إلى مجاله، ولم يكن المقصود بيان العلاقة بينهما، لأن نفس ما يقال هنا عن المنطق والنحو يقال أيضاً عن المنطق والعروض. وهكذا تتضح لنا علاقة كل من النحو والمنطق باللغة والفكر، تلك العلاقة التي صارت بعد ذلك موضوعاً أساسياً من موضوعات المنطق والفلسفة، وخاصة في القرن العشرين، فقد تجلت واضحة عند كل من "جلبرت رايل" في رؤيته الفلسفية التي تدور حول اللغة ومعانيها وعند "جورج مور" في تحليلاته و"رسل" في مذهبه الذري و"جوتلوب فريجه" في فلسفة الحساب، و"لودفيج فتجنشتين" في رسالته المنطقية[2]. بل إن هذا الاهتمام لم يكن وقفاً على الناطقين بالإنجليزية، بل وجدناه يتعداه إلى الفيلسوف الألماني الوجودي "مارن هايدجر" (*1889 ـ 1976*م) في عنايته باللغة، والفينومينولوجي الفرنسي "ميرلوبونتي" (*1908 ـ 1961*) في تحليلاته اللغوية والفلسفية، و"بول ريكو" و"جورج جسدوف"[3].

وهكذا ينقب ابن الأزرق في التراث العربي والإسلامي، ويتوقف طويلاً أمام مشكلات لغوية وفلسفية نشأت في الثقافة العربية، وكانت مثار جدل ومناقشة بين مختلف العلماء، كتلك المشكلة التي أثارت كثيراً من الجلبة والضوضاء بين "السيرافي" و"متى بن يونس" في أيهما أحق بالتقديم والتأخير علم النحو أم علم المنطق. ووجدنا ابن الأزرق يرى في كلا العلمين أنهما من علوم الوسائل، وأنهما أدنى من علوم المقاصد، ولكن عند الطلب والتحصيل ينبغي أن تقدم علوم الوسائل على علوم المقاصد، حيث أنها شرط ضروري لتحصيل علوم المقاصد ولا غناء لطالب العلم عن تحصيلها أولاً. وبصورة عامة فكل هذه المعارف والعلوم ـ وكما يرى الغزالي ـ ليست أوائلها خارجة عن القرآن الكريم، فإن جميعها مغترفة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى.

وينشغل ابن الأزرق بعد ذلك بترتيب تعلم علوم العربية، فيرى أن صناعة النحو ما دامت "لا

---

[1] انظر بحث الدكتور محمد مهران "ثقافة ابن الأزرق المنطقية ص*6*، *7*".

[2] نقلاً عن الدكتور مهران ص*8*، *9*.

[3] السابق ص*9*.

تــراد لنفســها، وإنما تطلب من حيث هي مسددة لغيرها، فرتبتها لا محالة متأخرة عن رتبة ما هي مــرادة، لأن الوســائل أبداً كذلك هي مع المقاصد وهو أمر ظاهر بنفسه". فيجب أن يعلم أهل النحو "بقصور درجتهم عن درجات أهل العلوم التي هي فوق منزلة صناعتهم"[1]. لأن هذه الصناعة كانت مُرادة لغيرها، وكانت متعلقة باللفظ أولاً وبالمعنى ثانياً فلا جرم أنها بمنزلة القشر بالنسبة لما وراءها مــن العلوم المطلوبة لنفسها، وهي معارف القرآن العزيز وفنون مقصودة لأعظم وهو دعوة الخلق إلى عبادة الملك الحق"[2].

ومن هنا فمنزلة النحو أدنى شرفاً من منزلة العلوم الإسلامية الأخرى، لأن النحو مجرد وسيلة وبقــية العلوم مقاصد. ولكن عند التعلم يجب تقديم النحو قبل أن يتعلم الإنسان بقية العلوم الإسلامية، وكذلــك العلــوم القديمة التي ترجمت إلى العربية مثل المنطق والفلسفة يجب تقديمها في التعلم، قبل تعلــم بقــية العلوم الإسلامية، على الرغم من أن كثيراً من العلماء المسلمين لا يوافقون ابن الأزرق فــيما ذهب إليه حيث يفضلون أن يتعلمها الطالب بعد أن تثبت العقيدة في نفسه والإيمان في قلبه أي بعد أن يتعلم العلوم الإسلامية ويجيدها وتتمكن من نفسه.

ثم يأخذ ابن الأزرق في تناول الموضوعات المتصلة بالعربية في فصول متعددة يسميها مناهج مــثل "صون العربية من الإهانة لها باستعمالها مع غير أهلها" ومثل "في التحذير من التشدق بغريب العربــية وتفاصح المخاطبة بمقعر لغاتها". وهو يستعين للبرهنة على أغراضه بما ورد في الحديث النبوي الشريف وأقوال الصحابة والأئمة من الأصوليين واللغويين، ويستعين بالشعر أحياناً وبالمنثور فــي كثير من الأحايين. ويستخدم المنقول والمعقول، ويجمع النصوص والكلمات والحكايات العربية، ويستعرض فيها مختلف وجهات نظر العلماء وأقوال الحكماء وحكاياتهم في هذه المسألة أو تلك.

وفــي خاتمة الكتاب يستعرض ابن الأزرق الآداب والأخلاق التي ينبغي على المشتغل بالعربية التحلــي بهــا. ويمكن أن تدرج في آداب التعلم أو أخلاقيات البحث العلمي، وهي آداب تبدأ من النية وحســن توجيهــا إلى الله تعالى، وتمتد لتشمل كل الأخلاق الحميدة التي يمكن أن يتحلى بها طالب العلــم. مــن الصــدق والأمانة والموضوعية والنزاهة والحياد وعدم المباهاة وطلب الرياسة وحب الظهور والفخر والعجب والخيلاء.

وهنا يضيف ابن الأزرق أنواعاً من الأخلاق والآداب بين العالم وتلاميذه ومريديه. ويستعرض كــل ما قيل في التراث العربي والإسلامي، وهو كثير، بخصوص آداب التعليم من التواضع وحسن الخلــق والصــمت والوقــار وحسن الإنصات وطول الصبر والمثابرة. مع الترفق والتلطف وحسن الطلــب، ولا ينسى أثناء ذلك أن يعرض من الفوائد والنتائج والوصايا التي يلتقطها من هنا وهناك، مثل تأكيده أهمية الفهم ومتانة الحفظ والاستظهار، وكذلك أهمية جمع الكتب ونسخها وحفظها كأوعية للعلم لا غناء عنها للعالم والمتعلم وكذلك أهمية الرحلة في طلب العلم والسعي إليه في مظانه وطلب

[1] روضة الإعلام، ابن الأزرق، ص497.
[2] السابق ص503.

العلماء والاجتماع بهم. وابن الأزرق يستعرض أثناء ذلك عشرات المؤلفات العربية والإسلامية، ويحلل كثيراً من الكتب والمصنفات في مختلف العلوم الإسلامية، يستعين بها وبنصوصها في تأييد وجهة نظره وما يريد إثباته، ويستعرض أثناء ذلك مئات الحكايات وعشرات النكت والفوائد فضلاً عن كثير من التوجيهات الأدبية والعلمية والأخلاقية لأئمة الإسلام مثل الماوردي والغزالي والقرافي والزمخشري والجاحظ، وبقية علماء الفقه والأصول واللغة والنحو والبلاغة والتفسير والتصوف والفلسفة وعلوم أخرى يستعين بها لتحقيق غرضه العلمي.

ويمكننا أن نلاحظ هنا ثقافته الموسوعية، وإدراكه الواسع بمختلف العلوم والمعارف والفنون في عصره، وفي العصور السابقة، بل إننا يمكننا بكتابه "روضة الإعلام" أن ندرك مدى عمق ثقافته اللغوية والأصولية والمنطقية والفلسفية، من كثرة استعماله للمصطلحات الدقيقة في مختلف العلوم، وفي المنطق والفلسفة مثلاً نجده يكثر من استعماله للمصطلحات المنطقية، ولجوئه إلى القياس للتدليل على صحة كثير من الحقائق التي يأتي بها. تجلى هذا واضحاً في الفصلين الأول والثالث من خاتمة الباب الأول، مثل حديثه عن الفضائل العقلية، وحين يستخدم مصطلحات "البرهان" و"التجربة" و"الاستقراء" و"الاستنباط" وهي كلها ألفاظ فلسفية ومنطقية تلقاها عن أحمد بن الفتوح (876هـ) مفتي غرناطة الذي لازمه وأخذ عنه النحو والفقه، وهذا نجده واضحاً في التنوع الشديد المثمر الذي يتجلى واضحاً في الكتاب على تعدد أبوابه وتنوع فصوله. أما اختيار ابن الأزرق لأقوال من يستشهد بهم فيدلنا على نوع الثقافة التي يتمتع بها والتي تعبر عن شخصيته وفكره. ففي الموضوع نفسه الذي نشير إليه هنا يستشهد بالإمام فخر الدين الرازي في تمييزه بين الجاهل والعالم في قوله "الجاهل كأنه في ظلمة شديدة لا يرى شيئاً البتة، والعالم كأنه يطير في أقطار الملكوت، ويسبح في بحار المعقولات، ويطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن، والمحال، ثم يعرف انقسام الممكن إلى الجوهر والعرض، وأجزاء أجزائها، والجزء الذي لا يشارك به غيره، والجزء الذي يمتاز عن غيره، ويعرف أثر كل شيء ومؤثره، وعلته ومعلوله، ولازمه وملزومه، وكليّه وجزئيّه، وواحده وكثيره، حتى يصير عقله كالنسخة التي أثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها... وأي سعادة فوق هذه الدرجة.. ومن خواص هذه السعادة تقديسها عن التغير والفناء، لأن التصورات الكلية لا يتعرض إليها الزوال والتغير"[1].

ومن الجدير بالاعتبار مقدار هذا الحشد الهائل من المصطلحات المنطقية والفلسفية التي ينطوي عليها النص. وبجانب هذا ندرك أساس طريقين معروفين من مناهج عرض المادة المنطقية وتوضيحها وهما: منهج "القسمة المنطقية" الذي قد لا يكون مقصوداً لذاته هنا، بل جاء بشكل تلقائي دالاً على عقلية القائل وثقافته، وهذا المنهج الآخر وهو "طريقة التشجير" في عرض المادة المنطقية، ويقوم على تفريع المركب إلى البسيط والبسيط إلى الأبسط وهكذا، وكل ما هنالك أنه لم ينفذ هنا بشكل عملي، وبصورة عامة نحن نؤكد على تلك الحقيقة الواضحة أنه، حين ينتقى من أقوال

---

[1] روضة الإعلام ص11.

المفكرين إنما ينتقي ما يعبر عن فكره، وينم على شخصيته وثقافته. ودليل ذلك أنه بعد أن انتهى من إيراد نص الفخر الرازي ينبه القارئ إلى شيء كان قد أورده من قبل يمكن أن ندركه في قول الإمام فخر الدين وهو: "إن الإدراك العقلي أشرف من الإدراك الحسي"[1] ويستشهد هنا أيضاً بما قاله فخر الديـن الرازي في "شرح الإشارات" لتعليل هذا القول: "الإدراك العقلي يتغلغل في كنه الشيء، ويميز بيـن الماهـية وأجـزائها وصفاتها، ثم يميز بين جزء الجنس، وجزء الفصل وجنس الجنس وجنس الفصل، وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت، ويميز بين الخارجي اللازم، والمفارق، ويميز بيـن مـا يكـون لازماً للماهية بوسط، وما لا يكون بوسط... فكأن الإدراك العقلي قد نفذ في ماهية الشـيء، وتغلغـل فـي أعماقهـا ووصـل إلى كل أجزائها... وأمّا الحس فإنه لا يتناول إلا ظاهر المحسوسات"[2].

وهكـذا أدت ثقافة ابن الأزرق المنطقية إلى الإعلاء من قيمة المعرفة العقلية، ذلك لأن الإدراك العقلـي قادر على الوصول إلى الماهية والجوهر في الأشياء، بينما الإدراك الحسي يقف عند ظاهر الأشـياء المحسوسـة. وتبدو عقلية ابن الأزرق وثقافته المنطقية بادية تماماً في هذا الكم الهائل من الألفـاظ المنطقية التي لا بد أنه يعي معانيها تماماً، ويدرك أهميتها وقيمتها في التوصل إلى المعرفة العقلية التي تكشف عن جوهر الأشياء وأساسها وبالتالي تكون أضمن الوسائل للوصل إلى الحقائق.

ونحـن بدورنـا نضـيف إلـى ما ذكره أستاذنا الدكتور محمد ميران عن "ثقافة ابن الأزرق المنطقية" أنه يمكننا أيضاً أن نجد نظائرها في بقية العلوم والآداب في هذا الكتاب الموسوعي، فيمكن أن نسـتخلص فـي بحث مستقل "ثقافة ابن الأزرق الفلسفية" والتي يمكن أن تشمل اتجاهاً معرفياً أو انطولوجـيا عـنده، وخاصة أنه يعرض لكثير من المؤلفات الفلسفية، ويستعرض كثيراً من المفاهيم الخاصة بالحكمة والحقيقة سواء عند الفلاسفة اليونان أو عند الفلاسفة المسلمين.

كمـا يمكنـنا أن نسـتخلص "ثقافـة ابن الأزرق الأخلاقية" إذ يمكننا بسهولة استخلاص القيم والمفاهـيم الأخلاقـية عنده سواء من تلك النصوص الكثيرة والغزيرة التي يوردها في كتابه أو في التعليقات والتحليلات والاعتراضات والتصويبات التي يقوم بها لهذه النصوص.

ويمكنـنا أيضاً استخلاص "ثقافة ابن الأزرق النقدية" في موسوعته "روضة الإعلام" حيث نجد المفاهـيم النقدية تنتشر بين ثنايا وفصول الكتاب، وهي تشمل الوصف والتحليل للنصوص كما تشمل المقارنـة بيـن الاتجاهـات والتفضيل بين الأقوال والآراء، والتمييز بين الجوانب الإيجابية والسلبية والـتحديد للمـبادئ والأسس البنائية، كما تتعمق بالتحليل النقدي للوظائف والفوائد والمميزات، مما يشـكل عـنده حساً نقدياً واضحاً، ومتميزاً تسوده مفاهيم فلسفية دقيقة من الاستنباط والسبر والتقسيم فضلاً عن المحاورة والمناقشة والمجادلة.

أما عن آداب ابن الأزرق وأخلاقيات البحث العلمي عنده فيمكن أن يكتب بحث كبير يشمل كل

---

[1] روضة الإعلام 189.
[2] السابق ص 267 ــ 268 وانظر بحث الدكتور محمد ميران السابق ص 12، 13.

الآداب والأخلاقيات التي يمكن أن يتحلى بها العالم والمتعلم، فقد أورد ابن الأزرق عدة فصول كبيرة تزيد على ثلاثمائة صفحة استعرض فيها جل مؤلفات العلماء المسلمين من لغويين وأدباء وأصوليين وفقهاء وفلاسفة وصوفية، وهي تدل على اهتمام بالغ بآداب العلم وأخلاقيات البحث العلمي عند المسلمين وخاصة في مختلف علومهم وفنونهم، جمعها ابن الأزرق بأسلوب سلس شيق وانتظمها في كتابه، مستخدماً قدرته المنطقية والفلسفية ، في البرهنة على صحتها وفقاً لعقلية فلسفية منظمة ترى مختلف العلوم والفنون والآداب رؤية تكاملية، تشمل علوم الوسائل وعلوم المقاصد، وتضع تراتبية دقيقة بين العلوم، وتهتم بشكل أساسي بتلك الأبعاد القيمية والمعيارية التي ينبغي أن تسود عقلية العلماء وخلفياتهم الثقافية. بل هو يتغلغل في نفوس هؤلاء العلماء ويمحص بواعثهم ونياتهم، مثل ما كان يصنع الغزالي في مؤلفاته ــ وقد تأثر به ابن الأزرق إلى حد بعيد ــ حين كان يؤكد على أهمية صدق العزم وإخلاص النية في التوجه إلى الله تعالى، غير قاصد من ورائه إلا وجه الحق قدر طاقته، خاصة وأن إفاضة العلم على العلماء من فضل جود الله تعالى ومنته، ويسعى فيها كل عالم قدر طاقته، وأن العلوم "جميعها فغرفة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى وهو بحر الأفعال، وهو بحر لا ساحل له" كما يقول ابن الأزرق في مؤلفه، وسوف تكون هذه الأبحاث التي أشرنا إلى بعضها موضع دراستنا واهتمامنا إن شاء الله تعالى.

خاتمة البحث:

- نخلص إذاً إلى أن أهمية هذين الكتابين ترجع إلى أن مؤلفيهما قد جمع مادتيهما وألفهما في أحرج فترة من تاريخ المسلمين في الأندلس، وفي لحظة الانهيار العظيم، الذي أعقبه خروج العرب والمسلمين من الأندلس.
- على الرغم من تولى ابن الأزرق لوظائف القضاء طوال حياته، وعلى الرغم من قيامه بالإفتاء، حيث ذاعت فتاويه، وتناقلها الفقهاء في تصانيفهم، إلا أن تميزه يتجلى واضحاً في مؤلفاته القليلة النادرة والتي تكشف عن عمق رؤيته العلمية والحضارية، حيث أكد بمؤلفه "بدائع السلك في طبائع الملك" استمرارية المدرسة الأشعرية في علم الاجتماع السياسي، وفي تطبيق المنهج الاستقرائي التجريبي على الظواهر الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. فكتابه "بدائع السلك" لا يقل في تكامله، ولا في منهجيته عن مقدمة ابن خلدون، والتي يؤسس فيها ابن خلدون لعلم الاجتماع قبل علماء الغرب بكثير من القرون، فقد خطا ابن الأزرق بالنظريات الاجتماعية السياسية لدى المسلمين خطوات واسعة، ووصل بهذه النظريات، إلى مرحلة نضج، ومزج بين نظريات ابن خلدون ونظريات أخرى سياسية إسلامية، تستند إلى اتجاه ابن خلدون السياسي البحت، وهو علم الأخلاق السياسي. وهذا أيضاً ينعكس على كتابه "روضة الإعلام" حيث يكشف ــ على مستوى الثقافة والفكر المعرفي ــ عن رؤية تكاملية شاملة يراها بين علوم اللغة وعلوم الفكر، علوم الوسائل وعلوم المقاصد.
- تميز ابن الأزرق بالأمانة العلمية الفائقة، حيث يكشف عن مصادره ــ بخلاف ابن خلدون ــ

تجلى هذا واضحاً في كتابه "بدائع السلك" و"روضة الإعلام" فهو أولاً وقبل كل شيء فقيه أخلاقي وراوية حديث متثبت، وقاض من قضاة المسلمين، يذكر مصادره بأمانة وصدق، ولا يكتم مآخذه ولا منابعه. وعلى الرغم من أنه ينهج في مؤلفاته نهجاً حسياً واقعياً، وقد كانت هذه سمة الأبحاث الاجتماعية السياسية في المدرسة السياسية الإسلامية، إلا أنه كان يضفي على هذه الواقعية الحسية اتجاهاً أخلاقياً قريباً من المثالية الإسلامية.

* كشفت الأبحاث العلمية الحديثة تأثيراً علمياً كبيراً لابن الأزرق، في علماء وأئمة أتوا من بعد ظهر هذا واضحاً في امتداد تأثير ابن الأزرق ومدرسته في كثير من المؤلفات التي سجلت في المغرب في القرون التالية، تنضوي تحت علم السياسة أو علم الاجتماع السياسي.

* أما كتاب ابن الأزرق الموسوعي "روضة الأعلام" فقد اتبع في تأليفه منهجاً استقرائياً في عرض فقراته، ونصوصه التي تخدم موضوعه، ناهجاً طريق الانتقال من الكليات إلى الجزئيات، ومن العام إلى الخاص، فهو يعرض الفكرة أولاً ثم يقدم مختلف الآراء الواردة فيها أيضاً، ليعقب بعد ذلك إن كان له رأي فيها، أو يصمت ليتابع حديثه إن لم يكن له ما يدلي به.

* أما عن سبب تأليفه لهذا الكتاب الموسوعي، فيعود لاهتمام علماء الأندلس بالعربية عامة، والنحو خاصة، فقد خصوه بالعناية وجندوا أقلامهم للتأليف فيه، وشرح مصنفاته، خاصة في أجواء الأندلس المضطربة، والتي أخذت تنحدر نحو النهاية، وأخذ أصحابها بالرحيل نحو المشرق والمغرب، وهجر كثير من نحاة الأندلس البلاد، فكان ابن الأزرق وأمثاله من العلماء يلبون حاجة ثقافية ملحة، وخوفاً يعتمل في الأعماق من انهيار حضاري وثقافي وشيك، وهو ما يفسر الإصرار الشديد من ابن الأزرق في التوضيح البالغ لأهمية اللغة العربية، وعلومها، والتشديد على مدى الخسارة الفادحة، التي يفقدها العلماء في التفريط في هذه العلوم أو التهاون بشأنها، ولاسيما أن اللغة العربية هي الوعاء الثقافي الذي يحفظ للمسلمين في الأندلس دينهم، وثقافتهم وتراثهم العلمي والأدبي، إضافة إلى غيرة ابن الأزرق على العربية، ورفع راية الدفاع عنها، وعن أسسها ومقوماتها، والدعوة إلى المحافظة عليها، خوفاً من اندثارها، خاصة وأنها الوسيلة الوحيدة لفهم الكتاب والسنة، وفهم الشريعة الإسلامية، والتي تمثل الثقافة العربية الإسلامية.

* وانطلاقاً من هذا ا لتصور حبك ابن الأزرق موضوعه، فجاء روضة مشتملة على أنواع شتى من العلوم، ولكل علم آلته الموصلة إلى فهمه، وآلة العربية: علم النحو، ولذلك اهتم بتقريب مدلوله، وبيان فضل علمه، بل اعتبر تعلمه وتعليمه واجبين، لأن العربية هي المرقاة لفهم الكتاب والسنة، فيها يقوّم زيغ الكلام أحسن تقويم، ويعصم صاحبها من آفة الفهم السقيم.

* ولم يكتف ابن الأزرق بذلك، بل عرض لوجهة نظر الشرع فيه، وحكم استنباطه، متبعاً آثار السلف في ظهور الحاجة إلى تعلمه، وقدم لذلك من الأدلة النقلية، والعقلية ما لا يحصى، ويبقى له فضل تفصيل موضوعه، وتقريب مضمونه، بما قدمه في ديباجة الكتاب.

* وبصورة عامة يقدم "روضة الإعلام" نموذجاً للتأليف العربي في العديد من المسائل أو

الموضوعات الإسلامية واللغوية والمنطقية في مرحلة من التاريخ الإسلامي في هذه المنطقة من عالمنا الإسلامي. وهو لا يعد من قبيل "التأليف" بل إن شئت قلت هو من قبيل "التوليف" فهو في معظمه يعالج كل موضوع من خلال أقوال السابقين من الكتاب والمؤلفين في هذا الموضوع أو ذاك. وأغلب هذه الأقوال جاءت منتسبة إلى قائليها.

* وهذا النوع من التأليف يدل بما لا يدع مجالاً للشك على أن ابن الأزرق كان قارئاً نهماً استوعب كل ما وقع تحت يديه من الكتابات السابقة، واطّلع على آراء عدد كبير من الكتاب في الموضوع الذي يعالجه، مما يدل على سعة أفق واضحة وقدرة على الاستيعاب والفهم كبيرة، فجاء تنسيقه من هذه الآراء وترتيبها في الموضع أو ذاك، ومقدرة كبيرة في التوليف بين هذه الآراء في صورة تكتمل فيها دراسة المسألة وتتكامل فيها الآراء لتنصهر في بوتقة واحدة، لتشكل كلاً واحداً متماسك الأجزاء.

* وعلى الرغم من أن الكتاب يعرض لموضوعات كثيرة متنوعة، إلا أنه يجمعها خيط واحد، هو الدفاع عن اللغة العربية وآلتها، وإن كان الناظر فيه لأول وهلة، قد يدهشه ذلك العدد الضخم من المرويات حتى يخاله كتاب تفسير لكثرة الآيات الواردة فيه، أو كتاب نوادر أخبار وتراجم لكثرة ما جمع منها، أو كتاب فقه وأصول ومنطق لكثرة ما فصل وفرع من الأحكام والمسائل الفقهية والأصولية والمنطقية، ولكن المتفحص اللبيب حين يسبر غوره يجد أن هذه جميعاً جاءت لتخدم الغرض الأساسي، الذي وضع لأجله، كما أنها صورة واضحة لثقافة ابن الأزرق، ولطريقة عرضه للمسائل، التي كانت تشغل ذهناً ينتمي إلى القرن التاسع الهجري.

* وقد تميز ابن الأزرق في نقله للنصوص بطريقتين: إحداهما: محافظة على النص دون اختصاره، إلا أنه قد ينقله على غير ترتيب، فيأخذ من النص ما يتطلبه الشاهد ملتقطاً من مواضع. ثانيهما: قد يعمد إلى تلخيص النص المستشهد به بالاقتصار على معناه فقط، وفي كل هذا ما يوضح أمانة المؤلف وتحقيقه للموضوعية التي هي جوهر الأخلاقية العلمية.

* ومما يدخل أيضاً في منهجية المؤلف في هذا الكتاب مسألة الإحالات عنده، فهو تارة يحيلك على مواضع من كتابه، وأخرى على تتبع أماكن أخرى خارج كتابه، مما يدل على سعة أفقه، ورؤيته الموسوعية. وعدم اقتصاره على اتجاه واحد.

* ومما هو جدير بالملاحظة أنه يقدم الدليل على مهارة التأليف وقدرة في سبك خيوط موضوعه، وربط أبوابه ربطاً محكماً يعبر عن تفكير مجد، وملاحظة المجرب المحنك في ميدان التأليف أو التوليف. وتتجلى عبقرية ابن الأزرق هنا في البناء النسقي المعماري الذي يضم أشتات العلوم المختلفة، والتنسيق بينها، بحيث تخدم أفكاره وتحقق هدفه في عمل علمي يتسم بالموسوعية والأصالة. ولاسيما أن أسلوبه في الكتاب، هو أسلوب الفقيه الأصولي المجادل الذي يبسط المسألة، ويعرض لأوجهها المختلفة سواء كانت في الأدب أم اللغة أم من النحو... ليأتي بعد ذلك.

* ببعض الاستدلالات التي تؤكد مرماه، وتثبت حجته في مسألة من المسائل التي كان يعرضها.

* ويعتبر كتاب "روضة الإعلام" وثيقة نادرة تكشف عن ثقافة عصر بكل معطياته، وعن المستوى العلمي الذي كانت تحظى به بلاد الأندلس، وما كان لأعلامها من علم ومعرفة، وهو يحدد موقفاً معيناً لصاحبه تتجلى أهميته في الدفاع عن العربية وآلتها، وبالتالي عن الكتاب والسنة في مواجهة التحدي الصليبي الذي كان يزحف.

* وأهم مميزات الكتاب، أنه يعكس بحق شخصية صاحبه، ويعكس مدى ما كان يهتم به من مباحث وعلوم، كانت جزءا مما كان يشغل علماء عصره، فقد روى عن شيوخه، وعن معاصريه، فهو أديب تارة، وإن كان ذوقه ينحصر أحياناً كثيرة في المحفوظ لديه دون إبداع، وهو فقيه تارة أخرى يعتمد الأدلة النقلية والعقلية، وهو بعد كل هذا محدث وراوية، وعالم أصول، ومنطق، مما يجعل الكتاب موسوعة علمية تغريك بلطائفها وطرائفها.

* كما أن أهم خاصية لهذا الكتاب هو جمعه للنصوص المختلفة، والتعقيب عليها بالاستحسان والاستهجان، وبالموافقة والمخالفة، مع الإشارة إلى مواطن الجودة فيها، ومواضع الضعف، وخلق جو من المناقشة القائمة على الإتيان بالدليل المقنع، والحجة الدامغة، مقلباً وجوه الرأي في المسألة الواحدة، مما يدل على حسه النقدي، وقدرته المنهجية على التحليل والتركيب، واستخدام أدوات ومناهج المناقشة والجدل.

* ولا أدل على صحة هذا من تلك المناقشات والمجادلات التي يعرض لها، وقد دارت أحياناً بين أهل اللغة من النحاة والمناطقة من الفلاسفة وأهل الفكر، كتلك المحاورة المشهورة بين السيرافي المشتغل باللغة والنحو، ومتى بن يونس المنطقي، تلك المحاورة التي عرض لنا التوحيدي في مؤلفاته، وتوقف عندها ابن الأزرق، موضحاً موقفاً له مختلفاً عن ذلك الذي أخذه ابن رشد من قبل من هذه المشكلات العلمية التي وجدنا أصداءها تتردد في التراث العربي والإسلامي، وسوف يكون لنا موضع من بعد في التراث الفلسفي الإنساني، فالعلاقة بين النحو والمنطق من جهة واللغة والفكر من جهة أخرى، تلك العلاقة التي صارت موضوعاً أساسياً من موضوعات المنطق والفلسفة، خاصة في القرن العشرين، تجلت واضحة عند فلاسفة ومناطقة غربيين أمثال: "جلبرت رايل" و"جورج مور" و"برتراند رسل" و"لودفيج فتجنشتين" و"فريجه" وغيرهم.

* وهكذا نلاحظ من استعراض كتابي "روضة الأعلام" و"بدائع السلك" ثقافة ابن الأزرق الموسوعية، وإدراكه الواسع لمختلف العلوم والمعارف والآداب والفنون في عصره، وفي العصور السابقة، بل يمكننا أن ندرك مدى عمق ثقافته اللغوية والأصولية والمنطقية والفلسفية فضلاً عن الأخلاقية، وذلك من كثرة استعماله للمصطلحات الدقيقة في مختلف هذه العلوم. فإننا مثلاً نجد مصطلحات: البرهان والتجربة والاستقراء والاستنباط، والجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ،

* وهي كلها مصطلحات فلسفية ومنطقية، تتردد أصداؤها بين صفحات الكتاب، مما دعا أستاذنا الدكتور محمد مهران إلى كتابة بحث عن "ثقافة ابن الأزرق المنطقية في كتابه" روضة الإعلام"،

ونحن بدورنا نؤكد أنه يمكن القيام بعمل عدة أبحاث موازية في هذا الكتاب الموسوعي مثل:

* "ثقافة ابن الأزرق الأخلاقية" حيث يمكننا استخلاص القيم والمفاهيم الأخلاقية عنده سواء من تلك النصوص الكثيرة التي يوردها في كتابه أو في التعليقات والتحليلات والتصويبات التي يقوم بها لهذه النصوص المتصلة بالأخلاق.
* "ثقافة ابن الأزرق النقدية" حيث نجد المفاهيم النقدية تنتشر بين ثنايا وفصول الكتاب، وهي تتعدى الوصف والتحليل للنصوص، لتشمل المقارنة بين الآراء والاتجاهات، والتفضيل بين الأقوال والمذاهب، والتمييز بين الجوانب الإيجابية والسلبية للمبادئ والأسس البنائية للأفكار، مما يشكل عنده حساً نقدياً واضحاً تسوده مفاهيم فلسفية دقيقة من الاستنباط والسبر والتقسيم فضلاً عن المحاورة والمناقشة والمجادلة.
* "آداب العلم وأخلاقيات البحث العلمي عند ابن الأزرق "حيث نجد عنده اهتماماً بالغاً بآداب العلم، وأخلاقيات البحث العلمي عند المسلمين في مختلف العلوم والفنون والآداب. وهو يجمع هذه الآداب والأخلاقيات، عند مختلف العلماء والمفكرين، ويحللها تحليلاً فلسفياً، ويمكن استخلاص قيم ومبادئ الأخلاق العلمية التي ينبغي عنده أن تسود في الوسط العلمي العربي والإسلامي، بل والإنساني، هذه الموضوعات يمكن أن تشكل بنية أبحاث علمية يمكننا تناولها ــ إن شاء الله تعالى ــ في أبحاث مقبلة.

□

فهرس المراجع والمصادر

1 ــ ابن الأزرق شارح ابن خلدون: حسن الصايح، مجلة دعوة الحق، العدد 3 السنة العاشرة، ليبيا، 1987م.

2ــ أبو حيان التوحيدي فيلسوف التنوير: د. بركات محمد مراد، دار الاعتصام للنشر والتوزيع، الرياض عام 1995.

3 ــ الأحكام السلطانية: الماوردي، القاهرة عام 1960م.

4 ــ أزهار الرياض: المقري، صندوق إحياء التراث الإسلامي، الرباط عام 1978م.

5 ــ الاعتصام: الشاطبي، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، ط2، المكتبة التجارية.

6 ــ الأعلام: الزركلي، ط7، بيروت، لبنان عام 1986م.

7 ــ الأغاني: أبو الفرج الأصبهاني، أشرف على مراجعته وطبعه عبد الله العلايلي وموسى سليمان وأحمد أبو سعد. دار الثقافة، بيروت عام 1955م.

8 ــ الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل: عبد الرحمن بن مجير الدين الحنبلي، بيروت بدون تاريخ.

9 ــ بدائع السلك في طبائع الملك: ابن الأزرق، تحقيق د. علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام العراقية، سلسلة كتب التراث عام 1977م.

10 ــ البستان في ذكر الأوليات بتلمسان: ابن مريم المليتي، المطبعة الثعالبية عام 1908م.

11 ــ تاريخ الأدب الأندلسي: د. إحسان عباس، القاهرة عام 1974م.

12 ــ تاريخ الفكر الأندلس: انخيل جنثالث بالنثيا، ترجمة د. حسين مؤنس القاهرة عام 1955م.

13 ــ ترتيب المدارك وتقريب المسالك: القاضي عياض، تحقيق د. أحمد بكر محمود، دار المكتبة الحياة بيروت.

14 ــ جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس: الحميدي، القاهرة عام 1955م.

15 ـ دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها: د. أحمد بدر، بيروت عام 1987م.
16 ـ الدراسات اللغوية في الأندلس: رمضان عبد الجليل الطيار، العراق عام 1980م.
17 ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون، القاهرة عام 1329هـ.
18 ـ الذخيرة في محاسن الجزيرة: ابن بسام الشنتريني، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة ط 2، بيروت عام 1979م.
19 ـ روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام: ابن الأزرق، تحقيق سعيدة العلمي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس عام 1999م.
20 ـ الضوء اللامع: السخاوي، مكتبة الحياة، بيروت.
21 ـ طبقات الشافعية الكبرى:السبكي، القاهرة عام 1324هـ.
22 ـ طبقات الشافعية الكبرى، السخاوي: القاهرة عام 1324هـ.
23 ـ طبقات النحويين واللغويين: الزبيدي، (دار المعارف القاهرة).
24 ـ قانون التأويل في علوم التنزيل: ابن العربي، مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط رقم ك/ 251.
25 ـ لماذا سقطت الأندلس: جمعة شيحة، مجلة المعرفة، العدد 68 الرياض فبراير عام 2001م.
26 ـ مظاهر يقظة المغرب الحديث: محمد المنوني، ج 1 عام 1965م.
27 ـ مع ابن الأزرق: عبد الهادي التازي، مجلة دعوة الحق العدد 7 السنة 16 ليبيا عام 1987م.
28 ـ المعجب: عبد الواحد المراكشي، القاهرة عام 1949م.
29ـ معجم الأدباء: ياقوت، ج 8 القاهرة عام1938م.
30 ـ المعيار المعرب والجامع المغرب: الونشريسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب عام 1981م.
31 ـ المقابسات: أبو حيان التوحيدي، تحقيق السندوبي، المكتبة التجارية عام 1929م.
32 ـ المقدمة: ابن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، ط2 القاهرة عام 1384 هـ.
33 ـ الموافقات، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة عام 1970م
34 ـ مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام: د. محمد عنان، القاهرة، عام 1952م.
35 ـ نشأة النحو: محمد طنطاوي، القاهرة بدون تاريخ.
36 ـ نفح الطيب: المقري، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت عام 1968م.
37 ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج: أحمد بن بابا التنبكتي، القاهرة عام 1329هـ.
38 ـ وفيات الأعيان: ابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت عام 1972م.

□□□

الأدب العربي
بين الأصالة والحداثة

د.مها خير بك ناصر *

1. مدخل ومفتتاح

مذ *وجد الإنسان، ارتبط وجوده بالتساؤل والشك، والبحث عن الحقيقة، فهل كان هذا الوجود انبثاقاً عن حركية يرفض سكونية البقاء وما يتمظهر معها من راحة واستقرار وسلام، أم تحقيقاً للمشيئة الإلهية المتصفة بالقدم والأزل؟*

لا تعنيني هذه الإشكالية بقدر ما يعنيني صراع الإنسان مع ذاته من جهة، ومع واقعه من جهة أخرى، والأهم من هذا الصراع ما يتولد عنه من تجاذب بين طمأنينة القبول وقلق الرفض، مما يكسب وجوده فاعلية الحياة، وما يرافقها من حركة لا نهاية لها.

إذا كان التعايش مع الظروف، والواقع الجديد، نوعاً من العقاب على ما ارتكبه الإنسان من خروجٍ على المألوف والمعهود فهو في شكلٍ آخر دعوة إلى التحدي وإثبات الذات.

والدعوة في معانيها الباطنية حركة تتخطى السكون، والمألوف والراهن، وتتجه نحو مسارات تتمحور حول نقطة واحدة تختزل رغبة الإنسان في رفع الحجاب عن كمونه الإرادي في لحظة التعالي والتسامي على الصعاب وتذليلها. ومن ثم تتولد لديه حالة من النشوة، يتحرر معها ويطمح إلى كشف النقاب فيتعرّف إلى ذاته العظيمة، القادرة على القهر، والإذلال، والإخضاع، ويترسّخ إيمانه بقوته وجبروته، مما يدفعه إلى تأسيس مركز قضيته بغية اختراق الشكلي الجاهز وتسيير العالم، ليكون أكثر ملاءمةً وتوافقاً مع طموحاته وأحلامه.

هذه فرضية ليست بالضرورة قابلة للبرهان، ولكنها قابلة للتصديق أو النفي، وبين النفي و التصديق حركة لا تنتهي، حركة تستفز الذات الإنسانية وتدفعها إلى البحث والتنقيب، ثم تنقلها في

* أستاذة للنقد في الجامعة اللبنانية.

لحظــة تجـل وانعتاق إلى حالة من الاندهاش، في عالم مفتوح لا حدود له، ومحجوب مغلق في آن معــاً. فتــتمخض الدهشــة نطقاً بدائياً يختزل معان إنسانية باطنية لا حصر لها. فكانت الكلمة الأداة الأكثر تعبيراً عن الذات الإنسانية، وعن رغبتها في التواصل، وتقليص مساحات التوحش والاغتراب النفسي.

بعــيداً عــن التأويل الديني، يمكنني القول إن الإنسان الأول مبدعٌ وخلاق، "فالمسيح كلمة الله". و"فــي البدء كان الكلمة"، والإنسان القادم من لدن الله استطاع أن يستخدم أداة التبليغ الإلهية ــ الكلمة ــ واســتعاد بذلــك شــيئاً من لا محدودية قدرته وعظمته. ألم يطلب الله من الملائكة السجود لآدم؟ ولذلــك يمكنــنا وصــفه بــالخلاق القــادر على جعل الصامت المحتجب ناطقاً يعلن عن انفعالاته، ومشاعره، وأحاسيسه، ورغباته، وتطلعاته بأشكال مختلفة تتفق وحاجات النفس البشرية، الهادفة أبداً إلــى تأصــيل وجودها، وتكريس طاقاتها إزميلاً لكشف الغطاء عن سرّ الحياة. ومادامت الحياة في ســيرورة اســتباق، فالــنفس البشرية المبدعة ستبقى في حركة دائمة تستقصي الحقائق، وتبحث عن الجوهــري، معلــنة فــي كل لحظة مضيئة من وجودها عن دأبها الساعي إلى القبض على أسرار الوجود، وترسيخ قوانين الطبيعة علوماً ومعارف تسهم في سيادة الإنسان وتقرير مصيره.

يعتــبر الأدب بهــذه الــرؤيا الخطوة الأساس للمعرفة، وما ينتج عنها من علوم إنسانية تسخّر لخدمــة الإنســان، لأنه مركز الكون وقضيته الرئيسية. ولعل الأدب كان التعبير الأول عن حاجات النفس، وعن انفعالاتها واندهاشها المُقنع بالسؤال، فالأدب ليس هواية بل "حاجة أو ضرورة منغرسة في الحياة والإنسان[1]" والقصد منه "الإفصاح عن عوامل الحياة كلها"[2] والكشف عن سر الوجود.

بهــذه الــرؤيا، يمكننا اعتبار الأدب، المظهر الأسمى المتجلي عن تفجُّر الدهشة، الصادرة عن دأب الــنفس البشــرية لتحقيق ذاتها، لذلك كان لكل مجتمع إنساني تراث أدبي فرضته حقيقة الحياة، وجسّدته فكراً إنسانياً أنجزه تفرّد المبدعين المفعّلين بعمق التجربة وروح الكشف.

ولما كان الإنسان هو الإنسان في كل زمانٍ ومكان، فإن تفرد التجربة الإنسانية يتمخض في كل مجتمع عن فعل كلامي مقنع بالتساؤل والكشف، جسّده الإنسان العربي بتراث أدبي اختزل اللحظات المضــيئة من تاريخه والتي كانت لحظات تأسيسية لأزمنة لا تنتهي، أزمنة تتجاوز ذاتها في حركة دائمــة نحــو الأمام. فكان الأدب بالنسبة لهم علماً دعاه ابن خلدون "علم الأدب" وعرّفه بقوله: "هذا العلم لا موضوع له، ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها، وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهــي الإجــادة فــي فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الكلمة[3]".

---

(1) زمن الشعر: أدونيس، دار العودة، ط2، 1978، صفحة 157.
(2) المجموعة الكاملة: ميخائيل نعيمة، دار العلم للملايين، بيروت، 1971، مجلد 3، صفحة 407.
(3) المقدمة لابن خلدون: مكتبة المدرسة، ودار الكتاب اللبناني بيروت، ط3، 1967، صفحة 1069.

فالأدب الحقيقي هو كلمة جوهرية جاءت ثمرة تفاعل الأصيل مع الفرع، ومن أهم ميزاتها الجودة في التعبير عن تجدد الحياة، وعن لهفة الإنسان إلى معرفة ما يجهل، ونقل تجربته الجديدة، بأساليب جديدة تنبئ عن ارتباط أدبه بجوهر الحياة الثابت والمتجدد في آن معاً. وهذا خلق جديد منبثق عن قديم ولكنه مغاير ومختلف.

إن ما تولده الحياة المتجددة من أنماط أدبية جديدة ليس بفرضية يطلب البرهان عليها بل حقيقة ثابتة راسخة أوجدتها سنّة الحياة، وما تصبو إليه من توّحد بين الذات والمعنى، هذا المعنى الجوهري المتصف بالقديم والجديد والمحدث، يلزمه ذات لفظية توازي جدّته وحداثته، وهذا يفرض وجود الإنسان المبدع المحدث القادر على خلق النموذج الأدبي الجديد لفظاً ومعنى ليحدث تغييراً على مستوى الكتابة الأدبية في العصور جميعها، فيقابل النموذج بالرفض أو القبول، ويكون اختلاف بين قديم وحديث، وهذا الاختلاف في رأي طه حسين "أصل من أصول الحياة، يشتد الجهاد بين أولئك، وهؤلاء، حتى يتم انتصار الجديد فيصبح هذا الجديد قديماً، ويظهر جديد آخر يحاربه[1]".

فالحداثة حركة دائمة باتجاه المستقبل، تنبثق عن ماضٍ مضيء، لذلك يكون الكلام على ما بعد الحداثة كلاماً مرفوضاً، فالحداثة ليست لحظة زمنية محددة، إنها الجدّة التي لا تعرف البلى، وهي إبداع لا تَخَلُّق فيه، قديم من حيث الزمن، محدث متجدد من حيث الجوهر والمعنى.

فالحداثة لا تعبّر عن مرحلة آنية، وإنما هي حركة تأسيس واستباق قوامها التساؤل والكشف إنها "معادلة إبداعية بين الثابت والمتغير أي بين الزمني والوقتي فهي تسعى دائماً إلى صقل الموروث لتفرز الجوهري منه فترفعه إلى الزماني بعد أن تزيح كل ما هو وقتي لأنه متغير ومرحلي[2]".

ولذلك لا حداثة من دون تراث تنبثق عن بذورد الحية ثم تتجاوزها لتشكل بذوراً لحداثة أكثر جدّة وتعبيراً عن الحياة المتغيرة في مظاهرها وأشكالها وأنساقها.

II أنّ التراث والحداثة:

لاشك في إن الإبداع استباق وإضافة، وإذا لم تسهم الحركات الفكرية في إضافة ما، فهي حركات عقيمة لم تقدّم شيئاً على مستوى الإبداع الإنساني. ولم تلامس أحلام الإنسان وتطلعاته، ولم تبشّر بنتاج ثقافي حي.

أن الإبداع وليد مخاض التجربة الذاتية الإنسانية الملقحة بإرث ثقافي حي وفاعل. ومسرح الصرخة الأولى مساحة اللاوعي اللامتناهية، وغير المرئية، وغير الملموسة، فتكون الكلمة الصورة الأصدق والأكثر إيحاءً وتعبيراً عن اصطدام هيولى هذه الروح الجديدة بتموجات أثيرية لا توصف،

---

(1) حديث الأربعاء: طه حسين، دار المعارف بمصر، ج2، صفحة 5.

(2) تشريح النص: عبد الله محمد الغزالي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987، ص 10.

فتتناغم إيقاعاتها وتتوحّد مع حقائق كونية أزلية لا هوية إقليمية لها.

بهـذه الرؤيا أفهم الحداثة، فهي ليست حكراً على زمن محدود أو مكانٍ معيّن. إن نتاج الحداثة منطوق أثـيري لا هوية له، يبلّغ رسالة وحي هادفة، أدواتها الكلمة الموسوقة بصدق التجربة بغية التواصل اللازماني واللامكاني. فالذي كان محدثاً في شعر الجاهلية، مازال يفعل في نفوسنا وسيبقى فـاعلاً في أحاسيس أجيال لم تولد بعد. وما جاء بعد الجاهلية وما بعد صدر الإسلام وحتى يومنا هذا لا يمكـن اعتـباره محدثـاً إلاّ إذا كـان ممهوراً بخاصة التفرّد والمغايرة، من دون إعادة الأشكال والأنماط المعهودة.

فالحداثـة إذاً ارتباط بالتراث، وهي في الوقت عينه خروج على المألوف، ولذلك رأى أدونيس أن هـذه العلاقـة حتمية لأن الشاعر العربي المعاصر "لا يكتب في فراغ بل يكتب ووراءه الماضي وأمامـه المستقبل، فهو ضمن تراثه ومرتبط به، ولكن هذا الارتباط ليس محاكاة للأساليب والنماذج التقلـيدية، ولـيس تمشـياً معها، ولا بقاءً ضمن قواعدها ومناخها الثقافي الفني ــ والروحي. فليس الـتراث عـادة فـي الكتابة، أو موضوعات طُرقت، ومشاعر عُونيت وعُبّر عنها، وإنما هي طاقة معرفة وحيوية خلق، وذكرى في القلب والروح[1]"، ولذلك أعتبر أن للارتباط بالتراث "معنيين (...) ارتباط خلق وإضافة واستباق، (...) وارتباط التقابل والتوازي والتضاد[2]." فالتراث ليس إرثاً مقدّساً بـل طاقـة تفعّـل عملـية الخلق والإبداع، وتحرّض على إقامة علاقة موضوعية مبنية على النقد والتمحيص والفرز.

والـتراث لـيس مومـياء لا حياة فيها، إنه التربة السليمة لأصالتنا، وفيه تحفّز كمون الحاضر المعرفـي، وتقـدح طاقات المبدعين بشرارة فكرية توصل للحظة مضيئة في هيكل تفردنا الإنساني، تكون عوناً لأولئك المسكونين بقلق المعرفة والاستباق بغية نزع القشرة عن نواتها، وبعث خلق جديد منبثق عن تنوع الحياة وتناقضاتها.

إن علاقة الأفذاذ بالتراث أشبه بعملية الفصد، إنه جزء من كياننا المعرفي، ولكن يجب التخلص ممـا لـيس سليماً أو صالحاً للحياة. والتحرر من الفاسد لا يكون إلا بالاستئصال، وعملية الاستئصال تتوقف على مهارة المبدعين وقدرتهم على وعي التراث وفهم علاقته بالحاضر والمستقبل.

يمكننـي القـول إن التراث خلْف، والتجديد بمفهومه الحداثي أمام، فهل يمكن أن يكون أمامٌ من دون خلْف؟ وهل الخلف بمقطوعٍ عن الأمام؟

إن الحاضـر واللحظة أكثر إشراقاً في تلاقي الأمس (التراث) والغد (التجديد). وعلى المبدع أن يسـتغل فلسفياً وعلمياً وفكرياً وإبداعياً هذه اللحظة الحقيقية، ويمنحها وجوداً متميزاً بالسبق والتأصيل

---

(1) زمن الشعر، أدونيس صفحة 45.

(2) المصدر نفسه.

والاستباق، فيكون مفصلاً رئيساً بين ثابت أصيل ومتحرك متغيّر. فيجعل من هذه اللحظة الحاضرة حلقة تصل ما بين خلف وأمام، وبقدر ما تكون هذه الصلة حقيقية وأصيلة ومبتكرة، تؤسس لنفسها وراءً مضيئاً لا يمكن استئصاله أو رفضه. وبذلك تتكرّس القيمة الإبداعية للفكر الإنساني في لحظة من لحظات انبعاثها، ويثبت هذا الفكر قدرته على خلق أنماط جديدة تتجاوز الأشكال المألوفة وتتجه نحو المستقبل. وهذا التجاوز لا يتحقق إلا بمعرفة سابقة لأن "كل معرفة جديدة تكون بواسطة المعرفة الحاصلة لنا، ولكن ليس كل معروف لنا يؤدي إلى معرفة ما هو مجهول لنا. فلكل مجهول معروف يناسبه، ويمكن بواسطته أن يصبح معروفاً، وكذلك ثمة طريق ينبغي إتباعه للذهاب من المعروف إلى المجهول، حتى يصبح هذا المجهول معروفاً"[1]. ولذلك لابد لكل كشف من أصل يبني عليه لبلوغ المعرفة، وهذه المعرفة لا يمكن الحصول عليها دفعة واحدة بل لها أساليبها وطرقها، فالمجهول من أسرار النفس البشرية يمكن التعرف إليه وفق طرفي المعادلة الإنسانية التي تحتاج دائماً إلى معلوم مُدرك للتوصل إلى المجهول المحتجب عن طريق الرصد والتناسب بين المرئي والمستتر وبالتناسب يمكننا "الحصول على المجهول من المعلوم الحاصل للنفس.. ولاسيما في أهل الرياضة[2]"، فالتراث هو الطاقة الأساس في استجلاء الطرف المعلوم من معادلة الحياة وما تفرضه من كشف للمجهول عن طريق اختراق قشرة الجمود، والتحقق من وهم الرؤية، وحقيقة الرؤيا، لتتناسل الأفكار رؤىً جديدة مختلفة لها سمتها وخصائصها المتميزة، ليرشح عنها، مستقبلاً، أفكارٌ ورموزٌ ودلالات لا حصر لها.

فالماضي ليس محدداً دلالياً بارتباطه الزماني أو المكاني المحدد، فهو وعاء التراث المخصب بقدرات الفعل البشري غير المقيدة، والمتفاعلة مع سيرورة الحياة وحاجاتها الفكرية وأنماطها الحضارية.

إن موقفنا من التراث هو انعكاس حقيقي عن فهمنا وإدراكنا للوجود والموجودات، وتصوير صادق للخصوبة الفكرية التي تتخذ من التراث مادة أولى للتحليل والكشف ومن ثم إعادة إنتاجه بأدوات العصر وحاجاته وتطلعاته ورؤاه.

إن عملية فرز التراث وتحليله وإعادة إنتاجه تكشف للمبدع العربي الوشائج اللامرئية بين تراثه، وتراث الأمم الأخرى؛ لأن الذات الإنسانية واحدة وبالتالي فإن موروثها الثقافي متشابه ومتداخل ومتشابك من حيث المعنى الدلالي. فالإرث الثقافي الحي يحفظ انفعالات النفس البشرية لحظة احتكاكها بنور معرفي، وهذه اللحظات ما هي إلا زمن انفلت من ذاته المتبلورة، ناشراً فضاء يرتاده المبدعون ليخصبوا قرائحهم، ويبتدعوا فضاء آخر يتمدد ويتواصل من أجل خلق تراث كوني، أسست له لحظات زمنية منفلتة من التعريفات والحدود والانتماءات، إنها اللحظات الأكثر

[1] ابن سينا، القاهرة، مطبعة مذكور، الشفاء، 1952، ج1، ص17.
[2] المقدّمة، ابن خلدون، ص288.

إشراقاً كونياً.

بهذا المفهوم يمكننا النظر إلى إرثنا الثقافي الحي على أنه جزء لا يتجزأ من التراث الإنساني، فإذا تفتقت القرائح العربية عن فعلٍ إبداعي حقيقي فلا يعني ذلك بالضرورة اتباعاً أو تقليداً، فربما وجد مبدع عربي نفسه في إبداعات الغربيين، وإذا ما تشابهت المعاني، فلا يؤدي ذلك إلى رميه بالسرقة والتقليد والتبعية للآخر.

إن النتاج الإنساني يتشابه في جوهره لأنه متفجِّر عن نفس بشرية متوحدة مع الفيض الإشراقي الذي ينهل منه المبدعون على امتداد مستويات الخلق الفني اللامتناهية، وهذا التوحد جسّده بودلير عندما أفصح إلى صديق له عن التقارب الروحي بينه وبين الشاعر الأمريكي "إدغار آلان بو" قائلاً: "أتعرف لماذا ترجمت في صبر ودأب ما كتبه ادغار آلان بو لأنه كان يشبهني. ففي أول مرّة تصفّحت فيها كتاباً من كتبه رأيت فيه ما كان مثار فتنتي وروعتي، ولم أعثر فيه على الموضوعات التي كنت أحلم بها فحسب، ولكنني وجدت فيه كذلك الجمل التي كانت تراود أفكاري وكان له السبق في كتابتها قبلي بعشرين عاماً[1]". وما التشابه إلا دليل على تفتق الفعل الإبداعي عن كمون إنساني واحد من حيث المنهل، ومتعدد في الظواهر الحركية.

إن الموضوعات الإنسانية ثابتة في السلوك البشري والتعبير عنها متغير في الشكل والظاهر، فجاءت الموضوعات متشابهة ومتكاملة، ترشح منها العواطف والمشاعر، ولكنها مختلفة في ظاهر أشكال الأجساد النصية المتأقلمة مع الظروف الاجتماعية والسياسية والبيئية والاقتصادية واللغوية. وهذا الاختلاف في الظاهر الشكلي أوجد تبايناً في عملية تلقي الصور الفاكسية وما يلازمها من تغيير في أنماط التعبير ونقل الرسالة وتلقيح الأفكار. والتباين عينه ولّد حركة كشف واستكشاف تهدف إلى الحصول على معرفة ما، توصل التواصل الإنساني وتنتج جينات فكرية جديدة في الشكل، تسهم في إضافات لا حصر لها على الإرث الإنساني الشامل.

بهذه الرؤيا يمكننا التأكيد على تخليص الحداثة من محدودية الحضور الزماني أو المكاني. فما كان محدثاً في لحظة من الحضور الإبداعي مازالت روحه فاعلة بما هو آت، لأن الحداثة أصل مترسخ وتجاوز متجدد، يخلقها ماضٍ في أثواب المستقبل لكأنها أشبه بقول المتنبي:

إذا كان ما تنويه فعلاً مضارعاً مضى قبل أن تلقى عليه الجوازم

نعم إن الحداثة حدث يفرض ذاته، وتفرضه الحياة. إنها كشف دائم عن قضايا إنسانية متلازمة ومترابطة، تنغرس في التراث بقدر ما تتخطى هذا التراث، إنها الفعل الحي الخارج من تراثه، والمندفع باتجاه الآتي.

---

[1] الأدب المقارن: محمد غنيمي هلال، دار العودة بيروت، ط5، صفحة 109.

III. إشكالية الحداثة والتراث العربي

مما سبق يمكننا القول إن القيمة الإبداعية للفكر الإنساني ترتبط بقدرته على خلق أنماط جديدة تتجاوز الأشكال المألوفة وتتجه نحو المستقبل، فتولد حركة دائمة محفزة بكمون رؤيوي يتمرّد على صنمية التبعية والجمود، ويسعى إلى ابتكار مسار مغير للمسارات المعهودة والمتبعة برضى وقبول تقديس. فيتمخض الفكر عن فتح جديد، له ميزاته وخصائصه الخارجة على المألوف، والمتمردة على سكونية القبول.

يختزل الفتح الجديد حدثاً مغايراً، ويعلن عن انبثاق حركة جديدة لها أنماطها الأكثر جدّة، وملاءمة للتطورات الحياتية، والاجتماعية والسياسية، وتتميز بقدرتها على التجاوز والتفاعل والتأسيس. فتعلن هذه الحركة عن تحدث متأصل في تراثه، ومتجاوز له في وقت واحد.

فلا حداثة من دون خصوبة الأصل التراثي ليمنح الأصل الفرع طاقة تساعد على اكتساب خصائص متفرّدة به ومن ثم يكسب نفسه استقلالية وتمايزاً. وتمايزه مرتبط بقدرته على كشف المجهول المحتجب وراء معلوم متأصل وراسخ، ولكنه معلوم يساعد في اكتشاف مجاهيل لا حصر لها في زمن آت له خصائصه وميزاته.

هذه الفاعلية الإبداعية يطلقها روّاد خلاقون لا يعنيهم نقل الحدث بحيثياته المرئية، بل يعيشون تفاصيل الحدث الظاهرة والمستترة، ويلمسون النتائج المرئية وغير المرئية، وينقلون انفعالاتهم ورغبتهم الصادرة عن تجربة ذاتية إنسانية، تفصح عن آلام وآمال وتطلعات النفس البشرية في كل زمان ومكان فينبئ عملهم عن التنقيب في مجاهل الحياة وأسرارها المقدسة، ويكون لهم فضل السبق في اكتشاف أحد أعمدة الهيكل المحتضن سر الحياة.

النتاج الفكري الإبداعي الحقيقي هو الإنسان، ومن أجل الإنسان. فالإبداع مرادف لجوهر الإنسان وحقيقته، لأن الإنسان كما يقول أدونيس: "ليس قفصاً، بل هو اللانهاية. ليس إقامة، بل سفر دائم. الإنسان هو ما يتجاوز الإنسان، إنه موجود بما يأتي[1]" فهو سر الحداثة، وهو الطاقة المبدعة التي تعني بالتعبير عن روح الثقافة الإنسانية، وهو الخلاق الذي يسكنه الحدث وينغرس فيه، جاعلاً منه الصيغة الأساس التي يبني عليها كيان تعبيري يفصح عن مكنوناته الإنسانية وتطلعاتها.

من أجل هذه القضية لم يقف امرؤ القيس أمام الصحراء عاجزاً، ولم يحتم بإرث والده السلطوي، ولم يتبن عرفاً سائداً، بل خرج على العرف والمألوف وأحدث لرؤاه مساراً مغايراً جعل منه أصلاً لمسارات لا حصر لها. فخرج على المفاهيم المعهودة وغيّر في نظام الأشياء وكيفية رؤيتها، فاخترع من رؤيته وفهمه لمحيطه، معاني صاغها شعراً، لم يسبقه إليه قائل، ثم جاء بعده من استخرج من هذه المعاني صوراً جديدة فأبدعوا. ولذلك وضع ابن رشيق تعريفاً للمخترع، متخذاً

[1] زمن الشعر: أدونيس، ص 317.

مـن امرئ القيس نموذجاً للمخترع، وواصفاً من جاء بعده من الملقحين بتجربته الشعرية بالمولدين، مدعمـاً رأيـه بالبراهيـن، قال: "المخترع من الشعر هو: ما لم يسبق إليه قائله، ولا عمل أحد من الشعراء قبله نظيره أو ما يقرب منه، كقول امرئ القيس:

سموت إليـها بعدمـا نـام أهلهـا سموّ حباب المـاء حـالاً علـى حال

(...) والتولـيد أن يسـتخرج الشاعر معنى من معنى شاعر تقدّمه أو يزيد فيه (...) و الإبداع إتيان الشاعر بالشيء المستظرف (...) فالاختراع للمعنى، والإبداع للفظ[1]".

اسـتطاع امـرؤ القـيس أن يتبع حركة الواقع من حوله، وأن يرصد بعينه الثالثة ما تولده هذه الحـركة مـن قلـق وخـوف، إنـه الواقع المفجوع بأمنه واستقراره، فضاؤه سراب يشحن إنسانه بالاستسـلام والتبعـية والعبودية. فالمكوث عنده نهاية والارتحال طريق، وبين المكوث والارتحال تغريب واغتراب وألمّ ونفي، إنه نفي الذات المصلوبة بألمها عن إنسانها.

رفـض امرؤ القيس نفيه الروحي، وتمرّد على أشكال العبودية والاستسلام والتبعية وألّه حريته وموهبته وعظمة الإنسان فيه. فمجّد تفرد ذاته، وتعالى على وحدته بوحدته، ونفى اغترابه باغترابه، وبـارك الألم بألمه، وصرع القلق بقلقه. فكشف عن معاناة الإنسان في صحراء تمارس سيادتها على مصيره، تبلوه وتبتليه، فيخضع، وينقاد رابطاً غده بسرابها.

هذا الارتحال القسري الفاجع جابهه امرؤ القيس بفعل يرفض هذه الحركة الارتحالية الاعتباطية المفعّلـة بالخوف والقلق، فلم يكن وقوفه على أطلال الأحبّة يهدف إلى البكاء والألم، بقدر ما يهدف إلى خرق العادة، إنه دعوة إلى التأمل وإثبات الذات، بغية فضح الواقع والكشف عن الأسباب المقنعة وراء عجز الجاهلي وانقياده.

كان امرؤ القيس متوحداً مع ذاته العليا، متصالحاً مع نفسه، واثقاً بقدرته على الاختراع، فرفض استسلام الإنسان فيه إلى قدره، وأدرك قدرته على خلق المثال الذي اهتم المقلدون باسمه، وأعرضوا عن معناه. ففي قوله:

قفـا نـبك مـن ذكـر حبيـب ومنزل بسـقط اللـوى بيـن الدخـول فحومـل

يـبدو لي فعل الأمر "قفا" خروجاً عن عبارة الرحيل، وعلى الاستسلام للقهر والبعد والتخريب، إنـه التصـوير الأسـمى لمشاعر النفس العظيمة في التعبير عن رفضها لحدثان الدهر. إنه الرفض بالتأكـيد علـى القبول، والنظر والفحص والتأمل، كي تبقى الصورة ثابتة في أذهان الصفوة القادرة على التغيير والانتصار.

---

[1] العمدة: ابن رشيق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ط 2، عام 1955، ج1 ص 262 ـ 263 ـ 365.

يشير استخدامه فعل الأمر إلى تحول النفس الإنسانية من حالة الهروب والقبول إلى حالة الثبات والسيادة، فهو لا يتلقى وإنما يأمر. والبكاء ليس ضعفاً إنه من دلالات العطف والشفافية، فهو الآمر والقادر والعارف والعطوف والرحيم. يأمر ويبكي في آن معاً، مسكون بالقسوة، ويسكنه حنين الذكريات، هو المهجّر البعيد والقريب إلى أمكنة يعرفها، والمعرفة طريق لتحطيم صنمية الاستسلام والقهر.

لم يأت تمرده على الواقع ضجيجاً ثورياً، إنه الرفض بالقبول. تستفزه الصعاب ينطقها، تتحداه وحشة الصحراء يؤنسنها، تسخر منه الرياح ورمال الصحراء، يموسقها. فالتجربة عنده عبور نحو ذاته العليا، ليكرّس وجودها سيادة وحرية، حضوراً واستباقاً، كشفاً وبوحاً، تفجراً وتواصلاً وتأسيساً. إنه البحث عن تمجيد ذاته الإنسانية:

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشةٍ ... كفاني، ولم أطلب، قليلٌ من المال

ولكنني أسعى لمجدٍ مؤثّلٍ ... وقد يدرك المجد المؤثّل أمثالي[1]

لقد جسّد شعر امرئ القيس انكشاف الأنا على ذاتها، ومن ثم انعتاقها وتحررها في سفرٍ لا زمني اخترق الحاضر الجاهلي وأسس في المستقبل نموذجاً محدثاً لا تتخلق جدّته. وإذا كانت الأثواب قديمة في رأي الناقدين، فهي في الحقيقة أجساد مادية لأرواحٍ لا تعرف الكهولة. وسيجد كل باحث متفرّد مبدع وفي كل زمانٍ ومكانٍ، ومضاً من معانٍ لم يفصح عنها، بعد أن أطلقها امرؤ القيس من أعماق إنسانيته. فكان شعره نموذجاً في الشكل عند الكثير من المولدين والمبدعين والمقلدين، وسيظل تعبيره عن الذات الإنسانية خالداً ومتجدداً، لأنه لم يكن في تجربته ناقلاً بل متخيراً[2].

ولقد أكّد ابن قتيبة[3] توليد الشعراء للمعاني من أقوال امرئ القيس كقوله:

كأن المدام وصوب الغمام ... وريح الخزامى ونشر القطر

يعل به برد أنيابها ... إذا طرب الطائر المستجر

إن اختراع امرئ القيس نموذج الوقوف على الأطلال، أفقده المقلدون خاصته الفنية وتحول إلى عرف وقانون لا خروج عليهما، مما دفع بأبي نواس إلى السخرية من هؤلاء الواقفين والباكين، لأنه أدرك "أن الزمن تيار يحرر ويمحو، لكنه قرن هذا الإدراك بمعرفة ثانية هي أن الزمن أيضاً يمنح الأشياء حضورها وقوتها، ويرينا عمق حياتنا الماضية، وأفق حياتنا الآتية، وكثافة حياتنا

---

(1) الديوان صفحة 57.

تخيّرني الجن أشعارها ... فما شئت من شعرهن اصطفيت

(3) الشعر والشعراء: ابن قتيبة، دار الثقافة بيروت، ج1، ص56 – 70.

الحاضرة[1]". فأكسبته هذه المعرفة رؤيا كشفت أمامه رغبة النفس في تجاوز حاضرها، وارتياد المستقبل.

أدرك أبو نُواس قيمة الكشف عن حقيقة الأشياء، وأهمية نقض الموروث المحنَّط وضرورة خلق حضورٍ فكري ثقافي يرفض الصنمية، ويتعالى على جمودية التلقي، ليخرج على العرف والعادة بالبرهان العلمي وبتحقيق فعل ما يضمره النطق الذي يعطي الصورة الحقيقية للمعاني المضمرة والمستترة. فنطق بما أحس وآمن، داعياً إلى التخلي عن كل ما يتنافى مع الفكر ورفض التقليد، فرأى في الوقوف على الأطلال عبودية فكرية لزمن يعينه تاريخياً وتأصلاً، وينفصل عنه تجربة وحياةً، لأنه ينتمي إلى واقعٍ مغاير، له أدواته وظروفه وخصائصه.

فالحياة الجاهلية، وما يتبعها من أساليب معيشية وفكرية متنوعة، لا تعنيه وجدانياً أو عاطفياً، إلا بقدر ما اكتسبه من جينات ساعدته على النمو والتواصل، من دون أن يكرر صور الماضي وأشكاله أو يسجن إنسانه في صدفة لا تجدد فيها. لأن الشعر مع أبي نُواس ليس نقلاً وتصويراً إنه نزوع ومغامرة، الهدف منه رصد حركة الزمن واستجلاء أسراره، فأراد أن يكون شعره تعبيراً صادقاً عن حقيقة العصر، وبوحاً جماعياً ينقل تجربته الذاتية التي تختزل الأنا الإنسانية الجماعية، وتهدم صنمية الموروث، وتبث العالم من حولها حركة لا تنتهي تهدف إلى الكشف الدائم.

بهذه الرؤيا رفض أبو نُواس الوقوف على الأطلال، ونعت أصحاب هذه العادة بالأشقياء[2]، والصنميين والأغبياء[3]، واختار لنفسه أمكنة روحية يسمو بها، ويتعتق. إنها أمكنة منزهة عن المحدودية، واللمس، والدونية، والهدم والزوال[4].

آمن أبو نُواس بتمايز العصور وخصوصيتها، وحقق ذاته بالانتماء إلى عصرٍ جديد له حضارته الخاصة به، له إنسانه المختلف بتفكيره وأساليب عيشه. "فلكل عصرٍ همومه ومشاكله، وقضاياه والإنسان مطالب في كل عصر أن يواجه الحياة بما يلائمها من سلوك، ومن خلال هذه المواجهة تترسّخ قيم العصر وتتبلور مثله[5]".

لذلك حرص على خلق نموذجٍ شعري ينقل تجربته، ويرشحُ بصدق الشعور، وعمق المعاناة، مستخدماً أثواباً جديدة تستمد موادها من أصالتها وتستمد دلالاتها من إيحاءات الحياة الجديدة، ثم تتفرد بصلاحيتها التي لا تنتهي.

رفض، واخترع، وأبدع، وأسس لفتح جديد هويته التمرّد والرفض بغية ترسيخ رؤية جديدة

---

(1) ديوان الشعر العربي: أدونيس، دار المدى للثقافة والنشر، ط 1986، ج2، ص 22.

(2) ديوان، أبي نواس تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي ــ دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، صفحة 46.

(3) المصدر نفسه صفحة 134.

(4) المصدر نفسه صفحة 6.

(5) الشعر العربي المعاصر: د. عز الدين إسماعيل، صفحة 175.

للكــون والحياة، فالشعر عنده "فعل حياتي يعوض عن نقص شامل[1]". فجاء رفضه مقروناً بمعرفة عميقة، ونظرة خاصة إلى الكون والحياة، وبثقافة علمية ودينية واجتماعية دعّم نفسه بها، واستخدمها فــي حججه وبراهينه. وهذا ما أكّده ابن قتيبة، على شمولية علومه ومعارفه، بقوله: "كان أبو نواس متفنــناً فــي العلم، وقد ضرب في كل نوعٍ منه بنصيب ونظر[2]". فقدح بهذه العلوم طاقاته، وأبطل الفرضــيات الخاطــئة بالحجة والبراهين، فإن كان من أصحاب النار لفسقه وفجوره، فلماذا أوجد الله الغفران، "وهل خلق الغفران إلا لامرئ في الناس خاطئ[3]".

طــوع أبــو نــواس ثقافته العلمية لخدمة المعاني الشعرية، ومنحها صوراً أكثر إبداعاً وجمالاً ودلالــة، فجــدد وابــتكر، وأضاف، وسخر العلم لرمزية الشعر وعالمه اللامتناهي، فطلب أن يكون شــفاؤه مــن المرض بتلقيحه بشيء من ذاك الداء، بعد الامتناع عن اللوم، لأن شفاء المريض نفسياً يكون بالمداراة واللين واللطف وليس بالقمع والتسلط[4] فأكسب شعره ديمومة وحياة واستمرارية..

منهجت علوم أبي نواس، اللغة الشعرية ومنحتها رموزاً ودلالات لا حصر لها، جاعلاً من اللغة المــتجددة معــبراً يســلكه الشعر النواسي ليخاطب أجيالاً مستقبلية، تعرّف إليها بالتواصل المعرفي الروحي، فجاءت صوره متفتقة عن سموه الإنساني وموسومة بوحدة فنية مترابطة، وممهورة بصدق الــبوح وحكمــة الصفوة، ومنطق العالم، أثبتت قدرتها على الحياة في كل زمانٍ ومكان. فكان شعره تأصلاً، وتأصيلاً، واستشرافاً، أحدث زمناً تأسيسياً لحداثة متجددة، تهدف إلى تفعيل قدرة الكشف عن الــذات الإنســانية الكونية المحتجبة بأسرارها. فكان الشعر معه "ضرورة ملحة، هي ضرورة السفر إلــى أقاصي الكيان البشري والعيش في حالات روحية نادرة، حيث يتلاقى الزمان والأبدية، وينفي كل من الخير والشر الآخر، وحيث لا يتميز الذاتي عن الموضوعي، وحيث يصبح الوهم الذي تخلقه القصيدة أكثر الحقائق يقيناً[5]".

جــاء شــعر أبي نواس ثورة على المألوف، ودعوة إلى رفض أشكال القمع والسلطة، ومن ثم التحرر من التبعية، والتقليد وخلق عالم أكثر حرية، تعرب فيها النفس عن جوهرها من غير غش أو زيــف أو كذب. فأعطى مفهوماً مغايراً للخطيئة وللكفر، وفرغهما من مفهوميهما الاجتماعي والديني، فصــارت الخطيــئة مطلباً[6] والكفر غفراناً، والخمر روحاً[1]. وتعاطيها راحة وسمواً، فهو المتوحد

---

[1] الثابت والمتحول تأصيل الأصول: أدونيس، دار العودة، بيروت.
[2] الشعر والشعراء: ابن قتيبة، ج 2، صفحة 682.
[3] أو قوله عندما يستخدم الحاجة العقلية،

وإن كنــت ذا ذنــب فعفوك أكبر | فــإن كنــت لم أذنــب ففيم تعنتي

[4] انظر قصيدة "دع عنك لومي"
[5] ديوان الشعر العربي: أدونيس، ج2، ص 28.
[6] انظر قوله:

بها، ولها الجلال والإكرام، وهي خاصة بالكرام:

أنا ابن الخمر، مالي عن غذاها — إلى وقت المنية من فصام

أجل عن اللئيم الكأس حتى — كأن الخمر تعصر من عظامي

وأسقيها من الفتيان مثلي — فتختال الكريمة بالكرام

إن رفض أبي نواس للمفاهيم السائدة، دعوة إلى هدم صنمية القداسة وإعمال العقل في الموروث الديني والاجتماعي الذي يحتاج إلى فحص وتدقيق وتمحيص، فيكتشف الإنسان حقيقته ويصنع قدره. فلقد بدأ الشعر معه "أن يكون نظاماً أخلاقياً، وأن يكون كذلك طريقاً للمعرفة، وهذا يعني أن الشعر لا يهدف إلى تغير الحياة وحسب، وإنما يهدف إلى تغيير الإنسان، وتكمن جدة أبي نواس إذاً في الكشف عن الطاقات المكبوتة في الإنسان وفي تجاوز الثنائية بين الذات والكون[2]".

أسس أبو نواس فكراً عربياً جديداً قائماً على نقد المفاهيم الفكرية القديمة من غير أن يلغيها، هدفه تغيير الظواهر التي تناقض الحياة الجديدة والعقل، مستخدماً لغة بعيدة عن التعقيد اللفظي، لغة تعكس الحضارة العلمية التي بلغها عصر أبي نواس وتوحي بالغنى الثقافي السائد. فهو لم يتوان عن إغناء اللغة العربية بألفاظ أعجمية واشتقاقات ألفاظ منها[3]، ولم يكن ذلك بسبب الضعف اللغوي أو التعصب الشعوبي، بل بدافع إحياء اللغة وتطويرها.

هذا الإغناء اللغوي والدلالي، ورفض الأشكال الجاهزة اتخذ مع أبي تمام مساراً متميزاً خاصاً به متجاوزاً الماضي، أسلوباً، وموضوعات، وأسس بشعره أصلاً لرحلة حاضرة لاحقة، مولداً في اللغة نبضاً متميزاً بتفرده واستقلالية، لأنه موسيقى ذاته الطامحة إلى ذاتها. فثار على المألوف وحرر ألفاظه من التقليد والتبعية، فخلق لغة جديدة تغاير لغة الحياة اليومية، ولغة الحياة الشعرية السائدة، وهكذا جاءت معانيه مغايرة للمعاني المألوفة، وجاءت صوره وتعابيره مغايرة للمألوف[4].

---

(1) وقوله:

أصبني منك يا أملي بذنب — تتيه على الذنوب به ذنوبي

ومازلت أستل روح الدن في لطف — وأستقي دمه من جوف مجروح

حتى انثنيت ولي روحان في جسد — والدن منطرح جسماً بلا روح

(2) الثابت والمتحول، تأصيل الأصول: أدونيس، دار العودة، ص 111.

(3) كقوله:

متخرس دين النصارى دينه — ذي قرطق لم يتصل ببنائق

(الديوان صفحة 220)

(4) الديوان: أدونيس، ج2، ص 19.

كان أبو تمام إنساناً فائقاً، استطاع بقدراته الفنية والثقافية أن ينطق شعره بقيم إنسانية، موظفاً كلمته للكشف عن طاقاته الإبداعية فأسس لبداية جديدة في الشعر العربي لأنه قبل كل شيء، "مسكون بهاجس الفن، فالشعر عنده ليس أسير الحياة بل أسرها، يكيفها ويختارها، ويخلقها على مثال فني خاص[1]"، فأكسب اللفظة الواحدة دلالات فنية، فكان "أكثر المولدين اختراعاً وتوليداً[2]"، منح ألفاظه رمزية متجددة، وأغناها بالاستعارات وأسهم في تواصل إبداعي كان له السبق في إحداثه.

وهكذا نجد أن الحياة الثقافية العربية ظلّت متوهجة بفعلٍ إبداعي يخصب جذور الماضي في حاضرٍ مشرق، حتى يصير هذا الحاضر ماضياً مضيفاً إلى حياتنا الثقافية ضوءاً جديداً له خصائصه.

إن علاقة الحاضر بالماضي علاقة طبيعية حتمية فكما أن الأشجار لا تطيب ثمارها إلا بالعناية بالجذر والفرع والتربة على السواء، فهكذا الحضور الإنساني الأصيل الطامح إلى غده الآتي لن يتلذذ بثمار الغد أن لم يكن له ماضٍ صحيح يخضع للفرز والتقليب. وحاضرٍ يستمد وجوده الأوليّ من جذره ليتخذ شكلاً مستقلاً في الصورة، ومرتبطاً في المعنى والجوهر.

وكما أن التربة تحتاج دوماً إلى مراقبة وتقليب للتخلص مما أفسده الركود فيها، فكذلك الحال مع التراث الذي يحتاج إلى طاقات الفكر المبدع ليخلصه مما علق به من جمودية التقديس، ويسهم في خلق ثمار قادرة على أن تكون بذاراً صالحاً في المستقبل وبالتالي لا تميز ولا تفرّد إلا بعلاقة صحيحة وسليمة بالتراث، تؤدي إلى تفجير طاقات المبدع، من دون أن يخسر جذوره.

هذا الترسخ والتأصل بين التراث والمبدع وما يولدانه من خلق الجديد والمتميز كانا سبباً لاتهام المتنبي بالسرقة.

وإذا كان المتنبي قد أغنى موروثه الثقافي وحصّنه بمعرفة عميقة بالتراث، فإنه لم يقف عند حدود الاكتساب، بل فعّل وأخصب موروثه بمختبر ذاته الإنسانية مبتكراً شعراً يجسّد عظمة هذه الذات، ويعبر عن ميولاتها وانفعالاتها وقلقها ورفضها وجموحها، فأفصح عن شوقها إلى الكشف والانعتاق، فكان شعره ولا يزال شعر الحداثة واللحظة المتجددة، فأسس لأصالة مازالت فاعلة ومؤثرة في حياتنا الأدبية. لقد أسس المتنبي بتمرده حالة متفردة تعكس عظمة الذات البشرية المتعالية على الصعاب، والواثقة من تفردها، والعالمة بحقيقة جوهرها. هذه العظمة والأنفة التي أنكرت عليه البوح بالشكوى من زمن يصارع فيه حدثان الدهر ومصائبه[3]، فهو الغريب، المتوحد بألوهة تفرده "غريب كصالحٍ في ثمود"، سلاحه الإيمان[4] بطاقاته الجسدية والفكرية، إنه إيمان بحقيقة أقرّت

---

(1) ديوان الشعر العربي: أدونيس، ج2، ص21.

(2) العمدة: ابن رشيق، ج2، ص244.

(3) ديوان المتنبي، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، مج1 ج1، صفحة 252.

(4) المصدر نفسه، صفحة 47 ـ 48.

بصحتها الموجودات واعترفت له "الصحراء بما شهدت والأقلام بما كتبت[1]".

لقد كان المتنبي "روحاً جامحة، تياهة تتلاقى فيها أطراف الدنيا. إنه الوحيد، بل الوحيد، فوحدته قدر محتوم؛ لأن الإنسان خليل نفسه. فكل متفرد وحيد، وكل وجود خلاق (...) المتنبي وحدة غاضبة لا يرضيها شيء، لكن وحدته ليست هرباً من العالم (...) إنها وحدة المجابهة[2]".

لم يكن تفرد المتنبي في وحدة المجابهة للكون والحياة، بل كان في خلق لغة تعبيرية بمستوى عظمته وطموحه، لقد عجن اللغة وأخرج منها أشكالاً تميزت بخلقه، حتى ارتبطت أبياتها بشخصيته، وتميَّز إيقاعها بتسامي روحه، مفصحاً عن انعكاسات جوهره الروحي بأسرار الحروف المقدّسة التي شعّت معانيها بلحظات إبداعية، احتضنت توق الشاعر إلى تكريس الكون والحياة لأناه الإنسانية غير المحدودة. فلم يكن الشعر معه صناعة[3] بل خلقاً وابتكاراً وإبداعاً على غير مثال، وهنا تكمن فذوذيته وتفرده.

طوّع المتنبي ثقافته العلمية والحياتية والاجتماعية لأغراضه وطموحاته وأفكاره فكان شعره مزيجاً من ثقافة علمية وقدرة إبداعية وحكمة إنسانية. فأسس لحداثة ما تزال قائمة في جذور تراثنا الأدبي الحي والفاعل، وهذه الحداثة تحتاج إلى فك رموزها، لأن عظمتها وديمومتها تكمن في أسرارها غير المرئية والتي تحتاج إلى الكشف، وكشفها لا يكون بتجاهلها أو تقديسها بل بفك رموزها وفض أسرارها لأن شعره عظيم والقصيدة العظيمة كما يراها أدونيس: "ليست شيئاً مسطحاً تراه وتلمسه وتحيط به دفعة واحدة، إنها عالم ذو أبعاد... عالم متموج، متداخل كثيف بشفافية، عميق بتلألؤ، تعيش فيها، وتعجز عن القبض عليها، تقودك نحو سديم من المشاعر والأحاسيس، سديم يستقل بنظامه الحاضر، تغمرك، وحين تهم أن تحضنها تفلت من بين ذراعيك كالموج[4]"، ولأن شعر المتنبي عظيم سيبقى عامل تحريض في حاضرنا ومستقبلنا الثقافي، نسعى للقبض عليه أو الإحاطة به فيفلت من بين أيدينا كماء المطر، إنه حداثة حياة في أدبنا، تجدد ذاتها كالنور الذي يضيء ولا يلمس.

IV. الحداثة والنموذج:

لقد كثر الكلام على الحداثة، وتعددت التيارات، وانقسم الأدباء، واعتقد بعضهم أن تبني الحداثة نوع من خيانة التراث، وشكلٌ من أشكال الإلحاد.

---

[1] المصدر نفسه، مج2، ج4، صفحة 83 ـ 85.

[2] ديوان الشعر العربي: أدونيس، ج2، ص 29.

[3] يقول ابن سلام في كتابه طبقات فحول الشعراء، ص 5: "الشعر صناعة وثقافة عرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات منها ما تثقفه العين، ومنها ما تثقفه الأذن، ومنها ما تثقفه اليد، ومنها ما يثقفه اللسان".

[4] زمن الشعر: أدونيس، ص 159.

تظهر الدراسات الأدبية أن تقديسنا للماضي ليس ناتجاً عن دراية وتعقل وتمحيص ووعي حقيقي بالتراث، بل هو نابع من الانقياد الطوعي إلى كل غيبي لا يمكن ملامسته. فالكلام التراثي نسمعه ونقرأه ولكن لا نستطيع لمس قائله، إنه محجوب بهالة من قداسة الماضي التي لا يمكن هتكها بالكشف والنقد. لأن العقل مكبّل بقيد المادة التي لا تعبد الله لذاته، بل رغبة أو رهبة من محجوب غير مرئي وغير منكشف للذوات الضعيفة.

لذا لابد لكل عصر من وجود عدد من المجنحين بروح الكلمة، يتحسسون الغيبي بالروح غير المرئية، ويقرؤون بالعين الثالثة، ويسمعون بالأذن الثالثة. فهؤلاء لا تحجب عنهم رؤية الغيب التي تكسبهم معرفة وقدرة على ملامسة ما هو روحي أبدي، وهؤلاء خميرة لا بدّ من جودها في أزمنة إبداعية، غير مقصورة على عصرٍ واحد. فالله "لم يقصر العلم والشعر والبلاغة على زمنٍ دون زمن، ولا خصّ به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثاً في عصره (...)[1]"

فالحداثة ليست قضية مستحدثة في تاريخ الفكر الإنساني، لأن الحداثة "رؤية واعية لإقامة دائمة التجدد بين الطرف الإنساني، وبين الجوهري الموروث... إنها صلة استكشاف أبدية في أغوار أبرز الحقائق الإنسانية[2]"، يؤكد النقاد والدارسون أن الحداثة بمفهومها المعرفي ليست حكراً على مجموعة ما في حقبة زمنية ما، ولو كان ما يعتقده البعض صحيحاً لانتفى وجود عدالة ترعى الفكر الإنساني. وبذلك ألغى ابن قتيبة فكرة تقديس القديم لقدمه، ودعا إلى النظر في النص الأدبي بكونه نصّاً أدبياً من دون ربطه بقائله، فاختزل رأيه بقوله: "ولا نظرت إلى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه، وإلى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره.

فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله، ويصفه في متخيره، ويرذل الشعر الرصين، ولا عيب له عنده إلا أنه قيل في زمانه أو أنه رأى قائله[3]".

مشكلة الحداثة، إذاً، ليست مرتبطة زمنياً بهذا العصر، إنها مشكلة قديمة قدم الزمن المتحرك نحو لانهاية، لأن الحياة هي مصدر الفنون كلها، والإنسان المبدع هو الرسول الناطق عن أسرار هذه الحياة. لذلك يرى طه حسين أن مصدر الخلاف بين محدث وقديم، "هو الحياة من حيث هي حياة[4]". وما دامت الحياة في حركة متجددة فستبقى الخصومة قائمة في كل لغة في كل جيل، وحول كل أدب، شريطة "أن يكون للغة والأدب والجيل الذي يتصرف فيهما حظ من الحياة[5]". فلا حداثة بلا

---

[1] الشعر والشعراء: ابن قتيبة، ج1، ص 11.
[2] تشريح النص: عبد الله محمد الغذامي، ص 18.
[3] الشعر والشعراء: ابن قتيبة، ج2، ص 10.
[4] حديث الأربعاء: طه حسين، ج2، صفحة 252.
[5] المصدر نفسه.

تفرد على مستوى التعبير والشكل واللغة، فهذا التفرد يمنح النص الإبداعي قدرة الخروج على المألوف، وخلق نموذج نصي مغاير ومستقل، ولكنه استمرار في وظيفة التعبير عن انفعالات النفس البشرية، في مواجهة واقعها الاجتماعي والحضاري والثقافي، هذه المواجهة التي تفرض حضوراً مميزاً، تمنح المبدع طاقة انغراس في الماضي ليستمد منه الأصالة، وتمنحه أيضاً رؤية استكشاف الآتي.

الحداثة إذاً، انبثاق من الحضور، وانغراس في الماضي، واستشراف للمستقبل، فهي "حركة إبداعٍ تماشي الحياة في تغيرها الدائم، ولا تكون وقفاً على زمن دون آخر، فحينما يطرأ تغيير على الحياة التي نحياها نظرتنا إلى الأشياء، يسارع الشعر إلى التعبير عن ذلك بطرائق خارجة على السلفي والمألوف[1]".

ولما كانت الحياة متجددة في سيرورتها، لزمها أدب ينطق عنها وبها، أدب متجدد يستطيع مواكبة الحياة، واستنطاق أسرارها، أدب حي يعبّر عن الأنا الإنسانية الكبرى في رقيها الكوني وتواصلها الشمولي، وبالتالي لا يمكننا ربط حداثة نص أدبي بسرعة انتشاره أو استحسان الآتي الوقتي له، بل بقدرة هذا النص على اختراق حجب المستقبل، والتفاعل مع أحاسيس إنسانه، والتأثير بها، لما تختزله من تعبير صادق عن مشاعره، وهمومه وقلقه، ونظرته إلى الحياة لأن المبدع الحقيقي شاعر يرتقي برؤياه إلى عالم المكاشفة والتوحد مع الإنساني الجوهري والحقيقي.

عرّف ابن رشيق الشاعر المبتكر، بالرائي الذي يرى ما لا يرى غيره فقال: "وإنما سمي الشاعر شاعراً، لأنه يشعر به غيره، فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني أو نقص مما أطاله سواه من الألفاظ، أو صرف معنى إلى وجه عن وجه آخر، كان اسم الشاعر عليه مجازاً لا حقيقة، ولم يكن له إلاّ فضل الوزن[2]".

تتفق نظرة ابن رشيق إلى الشاعر الحقيقي مع نظرة جبران، الذي اعتبر الشاعر رسولاً يستكشف ويبلّغ حقيقة غير مرئية وغير مسموعة، لأنه "الوسيط بين قوة الابتكار، والبشر، وهو السلك الذي ينقل ما يحدثه عالم النفس إلى عالم الحب، وما يقرره الفكر إلى عالم الحفظ والتدوين[3]".

والشعر الحقيقي ــ في رأي جبران ــ لا ترتبط قيمته بالكم بل بالنوعية التي تتكشف عنها معرفة الجوهر والمجنح بين أزليته وأبدية تلامس توق الإنسان إلى انعتاقه وحريته، وتمجيده لجوهره الروحي، فالشعر هو السجل الصادق الموحي بمشاعر الإنسان، والمعبّر عن قضاياه بلا غش أو كذب أو تصنع.

---

[1] الحداثة في الشعر: يوسف الخال، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998.

[2] العمدة: ابن رشيق، ج1، ص 116.

[3] المجموعة الكاملة العربية: جبران، دار صادر، د.ت.، ص 56.

أكّد جبران في مقالته "القصيدتان[1]" ارتباط قيمة الإبداع الشعري بقدرته على نقل انفعالات النفس البشرية، وتصويرها، فالقصيدة الطويلة التي نقلت صورة استعباد الفكر للسلطة فقدت فاعليتها وقيمتها بزوال السلطة، ولم يكتب لها الحياة إلا في بطون الكتب، أما القصيدة التي صورت مشاعر طفل يلعب في حديقة فهي لا تزال "تدور على كل لسان ويرددها الناس بإعجاب وإعجاز".

جسّد جبران في عصر النهضة النموذج الأسمى للحداثة فجاء نتاجه ومضة عظيمة في تراثنا العربي، ومضة تكشف عن قدرة إنساننا العربي على هدم الصنمية وتخطي المألوف، والسير إلى الأمام لأن "الوقوف جبانة، والنظر إلى مدينة الماضي جهالة[2]".

والتخطي الجبراني نابع من إيمان جبران بالإنسان المبدع القابض على مصيره، هذا الإنسان المتوحد مع الكون وبالكون، القادر على خلق فعل إنساني يختزل المفاهيم والمعاني الكونية، ويجسّد رؤاه النفسية، مرتكزاً "على الماضي كمنطلق نحو المستقبل لأنه الفعل الحتمي لولادة الحاضر والمستقبل، وبفهم الماضي واستيعاب مضامينه تتولد قدرة التخلي عن غير الملائم منها، وخلق صيغ جديدة تواكب السير الطبيعي للمجتمعات الحية السائرة نحو الأفضل والأحسن مدفوعة بقوة الابتكار[3]".

إن مفهوم الحداثة، قديماً وحديثاً، مرادف لقوة الخلق والابتكار والإبداع، "تلك القوة الأزلية الأبدية التي تقيم من الحجارة أبناء الله[4]"، فتبث توهج الحياة في الأشياء، والموجودات من غير اقتباس أو تقليد بغية تصحيح الواقع وتغييره، وخلق معادلات إنسانية كونية تنبئ بولادة الإنسان المتجدد بالجسد، والمعانق ذاته الإلهية المتعالية على الصغائر والأحقاد، والطامحة إلى تواصل وتكامل إنساني روحي، فتلغى الحواجز النفسية، وتتلاشى العصبية، والأنانية.

عبّر الأدب الجبراني عن قلق النفس البشرية، وعن ألمها، ورغباتها وأحلامها، فصور استسلام الإنسان لشريعة عمياء، ناقلاً، بدقة الفنان المبدع، النتائج السلبية وغير الإنسانية التي يولدها الاستسلام والجهل. ثم دعا إلى رفض الموروث والخروج على المألوف، بغية ولادة الشكل الأمثل بعيداً عن استبداد الشريعة وتسلطها وظلمها واحتقارها للذوات المبدعة. فكان أدبه رسالة هدم وبناء، رسالة تهدم رموز الشريعة وأشكالها القمعية، وصرحاً إنسانياً قوامه التحرر من تبعية الموروث السلطوي الفاسد، والتسلح بالمعرفة الحقيقية، ليجسّد معنى "العاصفة التي تقتلع الأنصاب التي أنبتتها الأجيال[5]" وتبزغ بعد العاصفة قدرات إنسان الغد المؤمن بعظمته وبانتمائه إلى عالم علوي، فيتحرر

[1] المجموعة الكاملة المعربة: جبران، دار صادر، د. ت، صفحة 430 ـــ 431.

[2] المجموعة الكاملة العربية: جبران، صفحة 299.

[3] انظر مؤلفنا، جبران أصالة وحداثة، المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، 2002، صفحة 49.

[4] المجموعة الكاملة العربية: جبران، صفحة 562.

[5] المرجع السابق، صفحة 424.

مـن حـرق الـبخور أمام الأصنام ليحرقه أمام نفسه ويقدم الذبائح لذاته لأن الصدر البشري هيكل "لأعظـم الآلهـة وأبهاهم جمالاً[1]". والإنسان هو القضية الأسمى في هذا الوجود، ولذلك جاء الأدب الجبرانـي أدب الحلـم والشـوق، والسمو، أدب الإنسان المتوهج بروح الألوهة، والمتأصل في سر الوجـود "فالإنسان كائن منتصب بين اللانهاية في باطنه واللانهاية في محيطه[2]"، وفي هذه الحقيقة تتجسـد الوحـدة بين الكون والله والإنسان، وهي وحدة معنى لا شكل تحتجب عن البصائر وتدرك بالـرؤيا وتمنح الإنسان نعمة الشوق الذي "ينزع نقاب الظواهر عن بصره فيشاهد إذ ذاك ذاته، ومن ير ذاته ير جوهر الحياة المجرّد، فكل ذات هي جوهر الحياة المجرّد[3]".

جاءت الرؤية الجبرانية متأصلة في جوهر العلاقة بين الوجود والموجودات فكانت رؤية رفض واسـتباق، رؤية مخصّبة بالتأصل والحضور والحركة، ولذلك كان لابد لهذه الرؤية من لغة إبداعية تصـلح لأن تكـون أثواباً جديدة لرؤية جديدة، "لأن الخمر الجديدة لا توضع في زقاق عتيقة، فتراق الخمر، بل توضع في زقاق جديدة فتسلم جميعاً[4]"، ولذلك ابتدع جبران جسداً نصياً مغايراً للمألوف، وموافقاً للفكرة والروح التي يتقمّصها.

كانـت الفكـرة هـيولى روحية لا شكل ولا لون لها يحس بها من خلال حركة الجسد النصي المفعّل بلغة حية مستمدة من الماضي ومتفاعلة مع الحاضر، ومستمرة في المستقبل لأنها لغة التأصل والـتجاوز، فكـان الـنص الجبراني "ذاتاً حية، كلية، حقق تفرداً وتمايزاً في خروجه على الظرفي الراهـن إلـى الكونـي الأشمل المتغير، فاكتسب النص استقلالية عن سلبية الارتباط، وفعلاً حركياً يسـعى إلـى المساهمة في صنع المستقبل[5]" لأن اللغة الجبرانية لغة اكتشاف وخلق وذلك من أجل "كشـف الحقائق العظمى لتصبح ثوابت مبدئية، ومن ثم السعي إلى تأسيس العلاقة معها على أصول متفاعلة مع طموح الإنسان وهمومه[6]".

جـدد جـبران فـي طرح الموضوعات مستخدماً لغة حية نامية، معصومة عن عبودية التقليد متحررة من جمودية التعبير، وهي في الوقت عينه تخضع، برضى المؤمن، لقوانين النحو المنطقية، فانغـرس فـي اللغـة وأصولها، ولم ينغرس في أشكالها المحنطة، وصدى المرددين أصواتها، ففتح طـريقاً جديـداً ممهوراً بأدوات تجربته الذاتية، وهو في الوقت عينه مؤسس على أصالة اللغة وما تختص بـه مـن مـرونة وتطويـع، وإكساب واكتساب، فأعاد إلى اللغة العربية خاصة التطويع والاسـتيعاب والتعبير عن الحقائق الإنسانية "وفقاً لكل فعل وكل موقف فتحتمل الجديد من الشحنات

---

(1) المرجع السابق، صفحة 396.
(2) المرجع السابق، صفحة 588.
(3) المرجع السابق، صفحة 285.
(4) انجيل متى، الفصل التاسع، الآية 17.
(5) مولفنا، جبران، ص 246.
(6) تشريح النص: عبد الله محمد الغزالي، ص 11.

كلما تجددت الأفعال والمواقف[1]".

إن اللغة الجبرانية لغة حية متحركة، قادرة على النقل والتصوير والتعبير، لغة إبداعية ينتجها مبدعون انغمسوا في تراثهم اللغوي وانبثقوا عنه بفاعلية التجاوز والتغيير، ليغنوا اللغة بمفرداتها، وأشكال صياغتها فلا تجديد من غير أصل ينبثق عنه، والأصل الذي تولد منه وعنه الإبداع الجبراني هو التراث العربي الذي استمد منها ما هو صالح وقادر على التفاعل، جاعلاً منه خميرته الثقافية التي أنضجت موهبته الإبداعية بعد أن ألغى من هذا المخزون التراثي ما ليس جديراً بالتفاعل، والديمومة.

نزع جبران نحو التجديد والتغيير من غير أن يلغي أصالة النسب، فجاء نتاجه فتحاً عظيماً يؤسس لدراسة فكرية متجددة في مكنوناتها وعناصرها، قوامها الحضور الإنساني والتعبير عن حقيقة هذا الحضور بألفاظ لها دلالة ظاهرية، ودلالة باطنية هادفة. فأوجد تياراً فكرياً رياديا، شق الطريق أمام شعراء الحداثة في الخمسين سنة المنصرمة، ولكنه لم يسلم من النقد والتقريع، شأن كل ريادي مبدع يخلق حركة أدبية تلقى في أي مجتمع الرفض أو القبول.

لقد كان جبران مدرسة قائمة بذاتها، لها مقومات الأصالة والحداثة، استطاعت تفعيل بذور الشك، والتساؤل بغية الحصول على المعرفة، وبالمعرفة يتحد الإنسان بذاته العليا، ويتلاقى مع كل المجنحين بروح الاستكشاف والاستشراف، فمنح عصر النهضة سمات التأصل والتحرر، وكان له شرف الارتباط بالتراث وديمومة الحركة في المستقبل.

شهدت الحداثة، بالإضافة إلى الرفض والقبول، خروجاً على مفهوم الحداثة، إذ قرن بعضهم ماهية الحداثة بالتخلي عن الموزون الشعري، واهتموا بالشكل أكثر من عنايتهم بالجوهر.

والبرهان على هذه الفرضية يلزمها استقراء كامل للشعر العربي الحديث، والحكم عليه بمعايير الحداثة الأصلية، هذه المعايير عينها تثبت ولادة حداثة مغايرة، لها هويتها المتميزة عن نظائرها.

عرف العصر الحديث يقظة فكرية قوامها رؤى إبداعية، وهدفها ترسيخ مفهوم جديد للحداثة، يبدأ من قراءة التراث وفرزه، ونقده، وتفعيل عناصره الحية، وذلك على مسرح اللحظة الحاضرة المؤسسة للمستقبل، ليكرس الحاضر نقطة مضيئة تصل بين ماض مشع وآتي متجدد، وهذه اللحظة يخلقها الإبداع الفني، وما يلازمه من تفرد وفرادة الرواد والنخبة.

وإذا كانت الأخلاق الأدبية والروح النقدية تفرض الاعتراف بفضيلة الرواد النخبة، فإن الموضوعية النقدية وما يلازمها من نزاهة وتجرد تقتضي الكلام على النموذج الأصدق للحداثة العربية المعاصرة والتي مازالت في حركة استباق وإضافة في شعر أدونيس.

جاء الشعر مع أدونيس استشرافاً للمستقبل، وانغراساً في الأصالة، فكان بوح النفس البشرية عن

---

[1] الشعر العربي المعاصر: عز الدين إسماعيل، ص 175.

رغبتها في الكشف والتخطي والتجاوز، وسؤالاً يحرض على هتك الحجاب الظاهري للغة، وإعادتها إلـى عذريتها لتكون قادرة على التلقيح والإخصاب والتوليد. فتستعيد كمونها في التعبير عن التجربة الإنسـانية ورسم، إسقاطاتها النفسية والفكرية، والاجتماعية المرتبطة بالحياة وتجددها فيتمخض اللفظ عن صورة صادقة تعكس انفعالات النفس البشرية في أسمى حالات التجلي والكشف.

تجـاوزت لغة أدونيس الشعرية الأنماط المألوفة واكتسبت طاقة تعبير وإيحاء، وصارت اللفظة عالمـاً يـتموج بدلالات لا تنتهي، لأن اللغة الشعرية في رأيه "تكشف عن الإمكان أو الاحتمال، أي عـن المستقبل (...) فاللغة الشعرية تحويل دائم للعالم، وتغيير دائم للواقع والإنسان[1]"، فهي تأشيرة إلى اختراق الحاضر، واستباق الحدث.

ربـط أدونـيس الإبـداع بلغة قادرة على زعزعة الطمأنينة، في النص الأدبي، وإقلاق راحة السـكون في الاستسلام للمعاني، وطرح التساؤل عن الروح المحتجبة وراء أسرار الحروف، فمنح نصـه الشـعري فضـائية الرمـز، وشرف الدلالة على تجربة الأنا الكونية الصادرة عن اللاوعي الإنساني القابض على أسرار معادلة التواجد:

إنه الريح لا ترجع القهقرى

والماء لا يعود إلى منبعه

يخلق نوعه بدءاً من نفسه

لا أسلاف له وفي خطواته جذوره[2]

إنه الإنسان الرافض الرجعة والتقليد. إنه الحياة، والحياة لا تعيد ذاتها، ولا تبلغ المنتهى.

أتجه نحو البعيد، والبعيد يبقى. هكذا لا أصل

ولكنني أضيء... إنني بعيد والبعيد وطني[3]

هـذا هـو سـر الإبـداع الأدونيسي، هدفه اللامرئي واللا محدود. لا يعنيه الأصل إلا بقدر إضاءته، وتوحـده مـع البعـيد الذي حمله، قضية وملجأ ووطناً. فلا انتماء إلا لذلك البعيد المستقبلي، لذلك يعلن نفسه ثـورة، تفجّر قابلية الرغبة، وتفكك الشكل المرئي للعالم. إنها ثورة تهدم لتبني، وتمنح الوجود حضوراً أكثر إشراقاً.فأدونيس يضرب بعصا الإبداع التصلب في الواقع الاجتماعي والثقافي والأدبي، الرفض المحيي.

إنني اللغم والطعم. أقنع الأرض بحضوري

وأفتت العالم كي أمنحه الوجود ضارباً بعصاي الصخر

---

[1] صدمة الحداثة: أدونيس، الثابت والمتحول، ص 294.
[2] المجموعة الكاملة: أدونيس، ج1، ص 330.
[3] المصدر نفسه، ص 405.

حيث ينبجس الرفض، وينسل جسد البسيطة معلناً

طوفان الرفض معلناً سفر تكوينه[1]

لم يتخل أدونيس عن مخزونه التراثي الثقافي، بل استثمر بذوره الحية، وخصبها في مختبر إبداعه. لأن التراث في نظره ليس شكلاً محدوداً مغلقاً، بل هو "حضورنا الإنساني هو المركز والنبع[2]"، وإذا فقدنا نقطة المركز أصيبت ذرات حضورنا الثقافي بالاضطراب والتشتت والضياع، وخسرنا إحداثيات وجودنا في المستوى الثقافي الكوني. فلا مستقبل إبداعي بعيداً عن التراث، ولا ابتكار إلا من ضمن التراث، "وإذا كان التغيير يفترض هدماً للبنية القديمة التقليدية فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، إنما يجب أن يكون بآلة من داخله، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته[3]".

يشكل الإبداع الأدونيسي نموذج فرادة، إنه النموذج الأمثل لحداثة مغايرة في عالمنا العربي. حداثة تتجاوز التعريف وتتخطى المعايير المألوفة، ولا تعرب إلا عن نفسها وبنفسها، إنها حداثة التجربة الإبداعية الطامحة إلى كشف الحجاب عن إنسانية الإنسان. وإلى البوح بأسرارها غير الملموسة.

أغنى أدونيس تجربته الإبداعية بتحرير لغته من رتابة الإقامة في زنزانة الإعادة والتكرار، ومن جمودية التقليد والتحنيط، وبث فيها روحاً جديدة، وألبسها جدّة معنوية ولفظية لا تهرم. فالشاعر المجدد والجديد في رأي أدونيس: "ينتشل الكلمات من الغدير الذي غرقت فيه، ينسلها كلمة كلمة من نسيجها القديم، يخيطها كلمة كلمة في نسيج جديد، إذ يفعل ذلك يفرغها من شحنتها القديمة ومن دلالاتها وتداعياتها ويملؤها بشحنة جديدة، تصبح لغة ثانية لا عهد لنا بها[4]".

منح أدونيس شعره هيكلية نمطه الفكري الإبداعي، ورؤيته الحقيقية للكون وإنسانه، فكان شعره تعبيراً صادقاً عن جوهر الإنسان، وعن تطلعاته وأحلامه.

وقد استمد من التراث ما هو حي ومضيء، ثم فعّله في مختبر التواجد الإنساني مولداً أنماطاً متمايزة بجدتها وديمومتها واستمرارها في الآتي، فعبّر عن أناد الإنسانية الكبرى، وعن توحدها مع ذاتها الكونية في أسمى تجلياتها.

V. كلمة وسؤال

يذكرنا واقع الثقافة في المجتمع العربي بمشيد تنزع فيه الروح إلى التحرر من جسد معذّب

(1) المجموعة الكاملة: أدونيس، ج1، ص 406.

(2) ومن الشعر: أدونيس، صفحة 228.

(3) الثابت والمتحول والأصول: أدونيس، صفحة 23.

(4) زمن الشعر: أدونيس، ص 163.

فـــان، فـــإذا كانت الحداثة بمفهومها التراثي الروح المتجددة في كل زمان ومكان فإن واقعنا الثقافي يشير إلى اهتراء وترهل تطمح معه الحداثة إلى التخلي عن فاعليتها في مجتمع يجهل ذاته.

إن كلامـــنا علـــى مـــا بعد الحداثة يدفع بي إلى التمحيص والتفكير بالأسباب الكامنة وراء هذه الطروحات. فيقلقني السؤال: هل شعر روادنا بأنهم بلغوا الدرجة العليا في إبداعاتهم ولا جديد مبتكر بعدهم؟

إذا كانـــت هـــذه هـــي الفرضية التي تبنى عليها نظريات الحداثة المعاصرة، فهي فرضية قابلة للـــنقض. لأن الحداثة تأسيس على أصل لتكون أصلاً لتأسيس جديد، وبالتالي تثبت هذه الحداثة على لسان بعض روادها بعجزها على أن تكون أصلاً إذا هي ليست بحداثة متأصلة.

إن الحداثـــة والأصالة وجهان لحقيقة واحدة هي الإبداع والإبداع حالة توهج إنساني لا يتلاشى بـــريقها لأنـــه تـــوق النفس الخالدة إلى التعبير عن جوهرها وأصالتها، وهذا التوق تفعله الرغبة في الكشف والاتحاد بذات الشوق.

لا حداثـــة بلا أصالة ولا أصالة تكشف عن ذاتها إلا بفاعلية الحداثة الإبداعية. فالأصالة تخلص لـــروح التراث وفروعه الممتدة على الواقع الحاضر، لتوصل ذاتها لتفريع مستقبلي أكثر تلاؤماً من تطور الحياة.

إن الحداثة بمفهومها الجوهري تتأصل في المستقبل وتؤصل لـــه برسالة إنسانية تدفع بالمدعين إلـــى الاتحاد بذواتهم الحية، فيأتي نتاجهم متجاوزاً خصوبة الحاضر إلى خصوبة مستقبلية أكثر نماء وحياة.

ولذلـــك كـــان امـــرؤ القيس وأبو نواس والمتنبي وجبران وأدونيس، رسل كلمة إبداعية نطقت بحاجات النفس البشرية وأفصحت عن قلقها، وطموحها وتطلعاتها، وستبقى الحياة الإنسانية في حركة دائمة، تتجه نحو تخصيب حداثة لا زمنية، متحررة من محدودية المكان، مجنحة في فضاءات البوح الإنساني اللامتناهية.

□

المراجع والمصادر

(1) الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، بيروت، دار العودة، ط6.

(2) إنجيل متى.

(3) تشـــريح النص، عبد الله محمد الغذامي، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1987.

(4) الثابت والمتحول: صدمة الحداثة، أدونيس.

(5) الثابـــت والمتحول في تأصيل الأصول، أدونيس، بيروت، دار العودة.

(6) جـــبران أصـــالة وحداثـــة، مها خير بك ناصر، بيروت، المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، 2002.

(7) الحداثـــة في الشعر، يوسف الخال، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1998.

(8) حديث الأربعاء، طه حسين، دار المعارف بمصر، 1964.

(9) ديوان أبي تمام.

(10) ديوان أبي نواس/ تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي، بيروت، دار الكتاب العربي.

(11) ديوان الشعر العربي، أدونيس، دار المدى للثقافة والنشر، 1986.

(12) ديوان المتنبي.

(13) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، بيروت، دار الثقافة.

(14) الشفاء، ابن سينا، القاهرة، مطبعة مذكور، 1952.

(15) طبقات الشعراء، ابن سلّام الجمحي.

(16) العمدة/ ابن رشيق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ط2، 1955.

(17) المجموعة الكاملة العربية لجبران خليل جبران.

(18) المجموعة الكاملة المعربة لجبران خليل جبران.

(19) المجموعة الكاملة لميخائيل نعيمة، بيروت، دار العلم للملايين، 1971.

(20) المقدمة لابن خلدون، بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، ط3، 1967.

مسألة الخير والشر في أدب المعري [1]

د.وحيد صبحي كبّابة

***يرى** بعضهم أنّ "الأخلاق هي نظرية الخير والشر"[2]، ويطلق آخرون "لفظ القيمة في علم الأخلاق على ما يدل عليه لفظ الخير والشرّ"[3]. وبذلك تكون دراستنا حول مسألة الخير والشر في صلب نظرية القيمة في علم الأخلاق.*

والأدب غير منفصل عن الفلسفة والأخلاق، إذ بينهما "علاقة متينة ونسبة قريبة"[4]، بل إن الأدب "مفتاح القيم الروحية... ومن وظيفة الشعر أن يعنى بالأخلاق والقيم المثلى"[5]. وبذلك، فإن الأدب الحقيقي هو الذي "يتغلغل في القيم الروحية، يمجدها وينشدها، ليرفع النفس البشرية إلى المثل العليا، والشاعر الحقيقي (هو الذي) يقف متأملاً في الكون وفي النفس الإنسانية"[6].

والواقع أن الأدب العربي القديم غنيّ بهذا الأدب الذي يهتم بإنسانيات الإنسان. وإنما جاء ذلك "أبياتاً متفرقة هنا وهناك تحتاج إلى جمع شتاتها. أما الموضوعات المجردة فلم تخصّ بها قصائد مستقلة، لأن طبيعة القصيدة حينذاك ما كانت لتسمح بذلك"[7].

هنا تكمن أهمية دراسة هذا الجانب عند أبي العلاء، فهو ـ فضلاً عن كونه "الشاعر العربي

---

(1) ممن درسوا هذا الموضوع: ـ جميل صليبا، في (فكرة الخير في فلسفة أبي العلاء)، ضمن أعمال المهرجان الألفي لأبي العلاء، دمشق 1945، محيي الدين صبحي، في كتابه (دراسات).

(2) المشكلة الخلقية 14.

(3) معجم ألفاظ القيم الأخلاقية 13.

(4) القيم الروحية في الشعر العربي 28.

(5) م. ن 35، 38.

(6) م. ن، 32.

(7) م. ن، 164.

الوحيد الذي أكبّ على الفلسفة باحثاً فيها، متعمقاً، متأملاً في الكون وفي الوجود"[1]، خرج في هذه الموضوعات على حدود البيت الواحد، حتى بتنا نجد له لزوميات كاملة يعالج كل منها موضوعاً فكرياً واحداً[2].

ولعلّ لطبيعة الحياة الاجتماعية الفاسدة في عصره أثراً بعيداً في بروز هذا الاتجاه الفكري الإنساني لديه[3]. "وقد جاء في الحق بما لم يسبقه أحد إليه، إذ عمد إلى قلب لائحة القيم التي آمن بها الناس وعملوا من أجلها قبله، ولم يستثنِ إلا القولَ بوجود الإلـه"[4].

هذا، ويبدو أن النقد أيضاً تطور في هذا الاتجاه القيمي، فيرى عبد القاهر في أسرار البلاغة "أن خير الشعر ما دلّ على حكمة يقبلها العقل، وأدب يُحَبّ به الفضل، وموعظة تروّض جماح الهوى"[5].

فهو يعترف "بطريقة غير مباشرة بأن خير الأدب ما حرّكَ الأخلاق، ونشّط العقل، وأبرز العواطف الإنسانية. لذلك اعتبرنا عبد القاهر أول من اهتمّ بالأدب من ناحيته الروحية والإنسانية"[6].

نتوقف بعد ذلك عند مفهوم الخير في الشعر العربي والقرآن الكريم. فقد جاء في (معجم ألفاظ القيم الأخلاقية وتطوّرها الدلالي): "الخيرُ ضدّ الشرّ، وهو اسم جامع لكلّ شيء ممدوح وجمعه خُيور، ورجلٌ خَيرٌ وخَيِّرٌ: مُشدَّد ومُخفف والجمع أخيار وخيور، وكأنهم أرادوا أن يفرّقوا بين الخير بالمعنى المذكور وبين الخير بمعنى الكرم والشرف والمروءة فكسروا الخاء في الأخيرة وقالوا: (فلان حسن الخِير) أي حسن الهيئة والمروءة، وقد نقل ابن دريد عن أبي عبيدة أن لفظة الخير فارسي معرَّب"[7].

فإذا كثر ورود لفظة الخير في الشعر الجاهلي مُصاحبة لألفاظ العطاء ودالةً عليه، فإنها وردت في القرآن الكريم في (189) آية. "وقد استحدث الاستعمال القرآني دلالات جديدة للفظة لم تكن معروفة في لغة الشعر الجاهلي نظراً لتغيُّر المجتمع وطبيعة مفاهيمه، ومن هذه الدلالات: الوحي والقرآن والإسلام ــ الإيمان ــ المال ــ الإصلاح والصلاح ــ الرفاء والنعمة والعافية ــ الإطعام والطعام ــ المال والصدقة ــ المنافع والأجر ــ النوافل ــ الظفر ــ الخيل ــ العفة وحسن الأدب ــ الخير المضاد للشر ــ أفعل التفضيل بمعنى أفضل ــ القوة"[8].

---

[1] م. ن، 61.

[2] سأدرس في هذه المقالة أيضاً ما ورد في (الفصول والغايات).

[3] انظر: القيم الروحية في الشعر العربي 135، 138.

[4] الفضائل العربية: 181.

[5] نقلاً عن: القيم الروحية 55.

[6] القيم الروحية 55 ــ 56.

[7] معجم ألفاظ القيم الأخلاقية 150.

[8] م. ن 151 ــ 152.

ويُلاحظ كمال اليازجي أنه "كثيراً ما تلتبس لفظة (الفضيلة) عند شعراء العرب بلفظة (الخير). إلاّ أن الفلاسفة العرب، لا سيما الأخلاقيين، ميّزوا بينهما تمييزاً واضحاً. وممّا يؤخذ من كلام مسكويه في تهذيب الأخلاق أن فضيلة الشيء هي الصفة الممدوحة فيه. ففضيلة الشهوة العفة أي حالتها الفضلى، وأما الخير فهو ما تتجه الفضيلة إلى تحقيقه"[1].

ورغبة منا في تبسيط عرض هذا الموضوع الشائك سنقسّمه إلى خمس محطّات:

المحطّة الأولى

نقف في هذه المحطة عند رائية المعري قائلاً:

وكُلُّ الأنامِ هَجينُ الفِعالِ ... فأينَ يُصابُ الجَوادُ المُسِرْ

ونفسَكَ عُقَّ بتركِ الشّرور ... فإنّ عُقوقَكَ للنفسِ بِر

سألنا المعاشرَ عن خَيرِهِمْ ... فقالوا بغير اكتراثٍ: قُبِر

وقُلنا فكيفَ أتاه الحِمامُ: ... أعاجَلَهُ بَغتةً أم صُبِر؟

فقالوا: تمادى به وَقتُهُ ... وأدركَهُ الموتُ لمّا كَبِر

وغادرَ في أهلِهِ ثروةً ... ومالاً أُذيعَ ونخلاً أُبِرْ

فلا يُسقطِ الدمعَ سِقطُ اللّوى ... ولا تَذكُرُ حَبْرَةً في حِبِرِ

ولكنني أستعينُ المليكَ ... وإنْ يأتِني حادثٌ أصطَبِر

ودُنيايَ ألقى بطولِ الهوانِ ... وهل هيَ إلاّ كجِسرٍ عُبِر؟[2]

الشرور هي التي تحكم الإنسانَ وتسيّره وتَسِمُ أعماله[3]. فالشرّ غريزة متأصلة فينا:

والشرُّ في الجَدِّ القديم غريزةٌ، ... في كلِّ نفسٍ منه عِرقٌ ضاربُ[4]

وهو عامٌّ في البشر جميعاً، مكاناً وزماناً:

هو الشرُّ قد عَمَّ في العالمينَ ... أهلَ الوُهود وأهلَ الذُّرى[5]

---

[1] الأضواء الخلقية في الشعر العربي 110.
[2] لزوم ما لا يلزم بشرح اليازجي 1/ 521.
[3] انظر البيت الأول.
[4] لزوم ما لا يلزم بشرح اليازجي 1/ 93.
[5] م. ن 1/ 72.

ولن يزول ما دام هذا الكون قائماً:

مــا دام فــي الفَلَــك المَــرّيخُ أو زُحَــلٌ   فمـــا يـــزالُ عُــبابُ الشــرّ يلــتطمُ[1]

أما الخيرُ فمعدوم[2] أدركه الموت. فإن وُجدَ فمكتسَب لا أصيل:

والخــيرُ بيــن الــناس رســمٌ دارسٌ   والشــرُّ نهــجٌ فــي الــبريةِ مَعلَــمُ

طَــبعٌ خُلِقْــتَ علــيه لــيس بــزائلٍ   طــولَ الحــياةِ، وآخــرٌ مُــتَعَلَّمُ[3]

والحــلّ كما بدا في هذه المحطة يكمن في أن تُعَقّ النفسُ[4]، فهي شرّ من الأعداء كلهم[5]، وفي التحلّي بالصبر على المكاره، والاتكال على الله تعالى، والزهد في العالم[6].

المحطة الثانية

نقف في هذه المحطة مع لاميته التي يقول فيها:

فَسنَــــلُ أبـــو عالمــــنا آدمُ   ونحــــنُ مــــن والدنـــا أفسَــلُ

والخـــيرُ محـــبوبٌ، ولكـــنَّهُ   يَعجَـــزُ عـــنه الحـــيُّ أو يكسَــلُ

والأرضُ للطُّوفــــان مشــــتاقةٌ   لعلَّهـــا مـــن دَرَنٍ تُغسَـــلُ

قــد كَــثُرَ الشــرُّ علــى ظَهـرِها   واتُّهِــم المُرسِــلُ والمُرسَــلُ

وأمقَـــرَتْ أفعـــالُ سُـــكّانها   فهُــمْ ذِئــابٌ فــي الغَضـا عُسَّــلُ

فَــأْتِ جمــيلاً لــم يَقَــعْ يأسُــنا   مــن أنَّــهُ يومـــاً بـــه يُوسَـــلُ[7]

فالشــرّ مــوروث في البشر، أما الخيرِ فمحبوب. وإنّما عَجَزَ الإنسان عنه، فكانت النتيجة كثرة الشرور على الأرض، حتى أصابت الناس كلّهم.

---

[1] م. ن بشرح كبابه وحمد 2/ 327.

[2] انظر البيت الثاني.

[3] لزوم ما لا يلزم بشرح كبابه وحمد 2/ 333.

[4] انظر البيت الثاني.

[5] يقول في ذلك:

والنفسُ شرٌّ من الأعداء كلّهمُ   فإن خَلَتْ بك يوماً، فاحترز فَرَقا

(لزوم ما لا يلزم بشرح كبابه وحمد 2/ 99).

[6] انظر البيتين 8 ـــ 9.

[7] م. ن بشرح اليازجي 1/ 61.

هـذا التوانـي هو سبب الشر. فإذا ما همَّ الناسُ بفعل الخير، دفعهم التسويف وحبُّ الحياة إلى الإرجاء... لا يستيقظون من سباتهم هذا إلا وداعي الموت يدعوهم، ولكن هيهات:

نـرجو الحـياةَ، فـإن همَّـت هواجسُـنا بالخـير قـال رجـاءُ العـيشِ إرجـاءَ

ومـا نُفـيقُ مـن السُّـكر المحـيط بـنا إلاَّ إذا قـيل هـذا المـوتُ قـد جـاءَ[1]

وللشـر أسباب أخرى غيرُ هذا الدافع النفسي اللاشعوري الداعي إلى التمسك بالحياة. ومن هذه الدواعي: كثرة الناس. فقد بلغت الشرور من الكثرة والقبح ما لو تجسدت حِملاً على ظهر البعير لما نهض به. وما سبب ذلك إلاّ كثرة الناس.

لـوَ أنَّ القبـيحَ لـه جـثَّةٌ وحُمِّلَـهُ بـازلٌ لـم يَـثُرْ

إذا كَـثُرَ الـناسُ شـاعَ الفسـادُ كمـا فَسَـدَ القَـولُ لمـا كَـثُر[2]

والسبب الثاني هو طلب المعالي:

والشـرُّ يجلـبُهُ العَـلاءُ، وكـم شَـكا نَـبأً علـيٍّ مـا اشـتكاهُ قَنـبَرُ[3]

ومما يتصل بطلب المعالي طلب المستحيل وهو سبب ثالث:

لقـد تـرفَّعَ فـوقَ المشـتري زُحَـلٌ فأصـبَحَ الشـرُّ فيـنا ظاهـرَ الغَلَـبِ

ولِـمْ طلبـتَ أمـوراً لسـتَ مدركَهـا ـ تـباركَ اللهُ ـ مـن أغـراكَ بالطلب؟[4]

لقد تغلّب الشر على الخير، فبات زُحل رمزُ الشر فوق المشتري رمزِ الخير. وما سبب ذلك إلاَّ رغبةُ النفس البشرية في المستحيل. ولعلَّ هذا هو سبب قلق البشرية وتعاستها.

والابتعادُ عن الدين وقسوة القلوب وعقوقُ النفوس سببٌ رابع:

كـأن قلـوبَ القـومِ منّـا جـنادلٌ فلـيسَ لهـا عـندَ الأمـورِ حَصـاةُ

إذا مـا ادّعَـوا للهِ خوفـاً وطاعـةً فـلا ريـبَ أن المدّعِيـنَ عُصـاةُ

وأوصـاهُمُ أهـلُ الأمانـةِ والـتُّقى فمـا حُفِظَـت بعـدَ المغيـبِ وصـاةُ[5]

---

[1] م. ن، 519/1.
[2] م. ن، 519/1.
[3] م. ن 365/1.
[4] م. ن 129/1 ـ 130.
[5] م. ن 161/1.

أمـــا السبب الخامس فيعود إلى الشهوة: شهوة العين والنفس والجنس. هذا ما تدفعنا إليه طبيعتنا البشرية الفاسدة المُفسِدة:

سُبحانَ مَن ألهمَ الأجناسَ كُلَّهمُ أمراً يقودُ إلى خَبلٍ وتَخبيلِ
لَحظُ العيونِ وأهواءَ النفوسِ وأهـ ـواء الشِّفاهِ إلى لثمٍ وتقبيلِ[1]

ويُعَدّ السبب السادس أهم دواعي الشرور، إنه إلغاء العقل وتغييبه. لهذا حذّر المعري من شرب الخمرة:

وشاربُ الخمرِ يُلفى من غوايتِهِ كأنّ ماردَ جِنّانٍ بهِ سَلَكا
تُغَيِّرُ العقلَ حتى يَستجيرَ بهِ مدَّ اليمينِ لكيما تقبِضَ الفَلَكا[2]

ولهذا صلة بنزعة المعري العقلية، ففعل الخير عند العاقل يَصنعُ المعجزات:

ما جُلِبَ الخيرُ إلى صاحبِ عقلٍ فكَسَد[3]

وهكذا كان فعلُ الجميل هو الحلُّ للخلاص من الشرور:

فَأْتِ جميلاً لم يَقَعْ يأسُنا من أنّهُ يوماً بهِ يُوسَلُ

والمعري واثق من ثماره متفائل بها.

فإذا ما سألناه عن مصدر الشر وسببه، ردّهما إلى الدهر والمادة. فالشرُّ عنده "لا يُنسب إلى الله أبداً، بل ينسب إلى الدهر والمادة:

كذبَ الذي نسبَ القبيحَ إلى الذي خلقَ الأنامَ وخَطَّ في برسامه

... فالإلّه خير وكمال، والعالم شرّ ونقص، ولولا تيار الزمان الذي عكّر صفو الوجود لما تولّد الشر. ولا خوف على مصير الإنسان؛ لأنه يستطيع أن يتغلب على الشر بإتباعه العقل وإيمانه بالله وثقته بعدله وكماله. والدهر لا عقل له، أما الله فهو كما قالت الفلاسفة عقل محض، ومن اتبع عقله فقد تشبّه بالله"[4].

لكن حقيقة الوجود ليست شرّاً مطلقاً، وإلا لنسب المعري الشر إلى الله[5]. والله "لا يصدر عنه

(1) م. ن بشرح كبابة وحمد 2/225.
(2) م. ن بشرح اليازجي 2/123.
(3) م. ن 1/326.
(4) فكرة الخير في فلسفة أبي العلاء 210.
(5) م. ن 211.

إلاّ الخير، ولا يريد لعباده إلاّ الرحمة والعدل"[1].

وقبل أن نغادر هذه المحطة نحبّ أن نقف عند صلة العقل بالخير عند المعري، وهو الداعي إلى "دين جديد منبثق من فضائل الأديان، وحاكم جديد، هو العقل"[2]. فهو خير نصيح ومشير، لهذا وجب إتباع ما يراه:

عليك العقلَ فافعلْ ما رآه — جميلاً فهو مُشتار الشّوارِ[3]

فالعقل إمامه إلى فعل الخير:

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهداً — وأرحل عنها، ما إمامي سوى عقلي[4]

وما صراع الوجود إلا صورة لصراع العقل والطبيعة الفاسدة:

نهاني عقلي عن أمور كثيرةٍ — وطبعي إليها بالغريزة جاذبي[5]

فإذا كان الحل في العقل، فإن العقل وحده غير كاف لبلوغ السعادة. هذا ما يراه الشيخ محمد عبده: "العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات، والعقل هو صاحب السلطة في معرفة تلك الحاسة وتعريفها"[6].

المحطة الثالثة

نقف هنا مع لامية أخرى يقول فيها:

لم يَسقِكُم ربُّكُم عن حُسنِ فِعلِكُم — ولا حَماكُم غَماماً سوءُ أعمالِ

وإنما هيَ أقدارٌ مُرتّبةٌ — ما عُلِّقتْ بإساءاتٍ وإجمالِ

دليلُ ذلك أنّ الحُرَّ أعوزَهُ — قوتٌ، وأنّ سواداً فازَ بالمالِ

فأمِّلوا اللهَ، وارجُوا منه عاقبةً — فليسَ دُنياكُمُ أهلاً لآمالِ[7]

---

(1) م. ن 212.
(2) القيم الروحية 174.
(3) زجر النابح 98.
(4) لزوم ما لا يلزم بشرح كمال وحمد 2/ 231.
(5) م. ن 1/128.
(6) القيم الروحية 24.
(7) لزوم ما لا يلزم بشرح كمال وحمد 2/ 253.

إنّ المعري في هذه الأبيات يَفصِل بين فعل البشر وأحوال القدر. فما يُصيبنا إنما هو قدر لا ثوابٌ على إحساننا ولا جزاءٌ على عقولنا... وكأنه بذلك يدعو إلى صنع الخير لذاته لا رجاء ثواب أو خشية عقاب. فإن أتينا الشرور فلنا الأمل به تعالى يغفر لنا زلاتنا. وهذا كلام مُوَجَّه أيضاً إلى من تعلّقت آماله بدنياه.

هذه الدعوة إلى صنع الخير لذاته نجدها صريحة في قوله:

فنزّه جميلاً جئتَهُ عن جِزايةٍ تُؤَمِّلُ، أو ربحٍ، كأنكَ تاجرُ[1]

المحطة الرابعة

نعالج فيها طبيعة الخير والشر عند المعري، وسبل الخلاص من الفساد. فالخير عنده لا يقتصر على الفعل، إذ ينبغي أن يقترن العمل بنيّة الفعل، دون انتظار جزاء:

كُن صاحبَ الخيرِ تنويه وتفعلُهُ مع الأنامِ على ألاّ يدينوكا[2]

والمعري في ذلك متفق مع ما ذهب إليه علماء الأخلاق الذين يرفضون الحكم بالخير على الأعمال الصالحة كلها. فالأعمال الإرادية "هي التي يُحكم عليها بأنها خير أو شرّ، ويُحاسب الإنسان على ما أتاه منها"[3].

ويستتبع القولُ باقتران العمل بنية الفعل القولَ بالحرية. "فالخيرية لا بدّ من أن تكون وليدة الحرية"[4]، وعليه "فالإرادة التي لم يعد في استطاعتها أن تختار شيئاً سوى الخير لن تكون إرادة خلقية على الإطلاق"[5].

ومن غريب الأمور عند المعري أن الشرّ على بشاعته ظاهر للعيان علناً، في حين يبقى الخير خفيّاً:

والشرُّ مشتهرُ المكان مُعَرَّفٌ والخيرُ يُلمَحُ من وراءِ خِمارِ[6]

فإذا كان من الناس أبرار وأشرار:

كذاك بنو حوّاءَ بَرٌّ وفاجِرٌ ولا بُدَّ للأيام من هَفَواتِ[7]

وكان أشرارُهم أكثرَ من أخيارهم:

---

[1] م. ن بشرح اليازجي 1/ 345.
[2] م. ن 2/ 126.
[3] كتاب الأخلاق 12 ــ 13.
[4] المشكلة الخلقية 32.
[5] م. ن 38.
[6] لزوم ما لا يلزم بشرح اليازجي 1/ 482.
[7] م. ن 1/ 183.

أمّـا إذا مـا دعـا الداعـي لمَكـرُمةٍ فهْـم قلـيلٌ، ولكـنْ فـي الأذى حُشُـدُ[1]

فإنّ الخيرَ والشر مجتمعان في النفس الواحدة:

ألاَ إنّ أخـلاقَ الفـتى كَـزَمانِه فمنهـنّ بيضٌ، فـي العـيون، وسـودُ[2]

ولا عجبَ، فالشرّ والخير عنده ممتزجان امتزاج الصاب والعسل:

والخـيرُ والشـرُّ ممـزوجان مـا افترقا فكـلُّ شَـهدٍ علـيه الصـابُ مَـذرورُ[3]

ولكلٍّ من الخير والشر ثماره، فالشرّ يُورثُ الضلال، والخيرُ يورث الفوز:

وتُضِـلُّ أفعـالُ الشـرورِ جُـناتَها وتفـوزُ بالخـيراتِ مُصـطنِعاتُها[4]

وربما وُلِد الأمر من نقيضه:

رُبَّ خَفْـضٍ أتـاك مِـن بَعـد بأسـاءَ وبـؤسٍ لَقيـتَهُ غِـبَّ خَفْـضٍ[5]

فالخير قد يؤدّي إلى الشرّ:

والخـيرُ يَجلُـبُ شَـرّاً، والذبـابُ دعـا إلـى الجَـنَى، إنـه فـي الطَّعـمِ قِـنديدُ[6]

ومـا جَهِـلَ الحـيُّ مـن عامِـرٍ سـرورَ النسـورِ بقـتلى النِّسـارِ[7]

ففرحُ النسور مقرونٌ بشرور القتال.

وربّما، أخيراً، حظي الأشرار بالخيرات دون الأبرار:

يئِسـتُ مـن انتِصـافِ الحُـرِّ لمّـا رأيـتُ الخـيرَ وُفِّـرَ للشِّـرارِ[8]

لـيس فـي هذا الكلام خلَط، وإنما هي طبيعة الحياة. والمعري يسجّل بأمانة همومَ نفسه وقلقَه الوجـودي تجـاه ما خبره من الناس والدنيا، ليخرج فيما بعد بخلاصة رأيه في الأمر، راسماً طريق الخلاص، داعياً إلى الخير عامة، ولو سرّاً:

---

(1) م. ن 1/ 260.
(2) م. ن 1/ 255.
(3) م. ن 1/ 358 وترى إحسان الملائكة أن أبا العلاء في هذا البيت متأثر بهراقليطس (ص 15 ـ 16).
(4) م. ن 1/ 173.
(5) م. ن 1/ 61.
(6) م. ن 1/ 270.
(7) م. ن 1/ 505.
(8) م. ن 1/ 468.

أسررْ جَميلَكَ، وافعَلْ ما هَممتَ به إنّ المليكَ على الأسرارِ مُطَّلِعُ[1]

وتستوقفنا هنا تلك الدعوة إلى إسرار الجميل، وكان من قبل قد لمّح إلى استتار الخير وسفور الشرور!!

فإذا قصّر الإنسان عن فعل الخير، فأقلُّه الامتناعُ عن ارتكاب الشرور:

وإن عَجزتَ عن الخيراتِ تَفعلُها فلا يَكُن دون تركِ الشرِّ إعجازُ[2]

بل يكفيه من فعل الخير اسمه:

عليكَ بفعلِ الخيرِ، لو لم يكن له من الفضلِ إلا حُسْنُهُ في المسامعِ[3]

ففعل الخير لا يَعدِله فعل، والمثوبة عليه تجارة رابحة:

ولن تلقى كفِعلِ الخيرِ فعلاً ولا مِثلَ المَثُوبةِ ربحَ تَجْرِ

توقَّع بعد هذا الغَيِّ رُشداً فمِن بعد الظلام ضِياءُ فَجرِ[4]

والتفاؤل واضح في البيت الثاني، ومن تجلياته أيضاً القول بخلود الخير وآثاره:

الجِسم كالصُّفر يكسوه الثرى صَدَأً والخيرُ كالتِّبرِ لا يدنو له الدَّنَسُ

لو دامَ في الأرضِ عُمرَ الدهرِ مُختزَناً لما تغيَّر عمّا يَعهَدُ الأَنَسُ[5]

ومهما طال الأمر فلا بد للخير أن يأتي:

والخيرُ قد يأتي أخيراً، مثلَ ما أجناكَ يَنعُ النَّخلةِ المِنخارِ[6]

والدعوة إلى الخير ذات بعد تربوي اجتماعي، فهو يُعدي على فعله:

إنْ ما طَلَتْكَ الليالي بالذي وَعَدَتْ فالجودُ يُشعِر تنغيصاً إذا مُطِلا

والخيرُ يُعدي كغادي مُزنةٍ هَطَلَتْ أرضاً، فلمّا رآها رائحٌ هَطَلا[7]

هذا، والدعوة إلى الخير عند المعري متصلة بنزعته العقلية، فالخير عنوان العقل:

---

[1] م. ن 2/26.
[2] م. ن 1/524.
[3] م. ن 2/38.
[4] م. ن 1/462.
[5] م. ن 1/551.
[6] م. ن 1/494.
[7] م. ن بشرح كبابه وحمد 2/204.

مــــن أرادَ الخــــيرَ فلـــيَعمَد لــــهُ	فعلــــيه لِـــذوي اللُّـــبِّ عَلَـــمْ[1]
مــــتى أداك خـــــيرٌ فافعلـــــيهِ	وقولـــــي إن دعـــــاك الـــبرُّ: آرا[2]

بل وجب عليه إكراهُ النفس عليه وقسرها على فعله:

فأكـــرِهْ علــــى الخــــير مَجــبولةً	علـــى غــــيرِهِ، فـــي عِـــلانٍ وسِــرّْ
فلــم يُجعَــلِ التِّــبرُ حَلــيَ الفــتاةِ	حــتّى أُهيــــنَ، وحـــتّى كُسِــــرْ[3]

أمّا منازل الخير فثلاثة: التقوى والعدل والصدقة:

للخـــيرِ مَنزلـــتان عــــندَ معاشِـــرٍ	ولــــهُ علــــى رأيٍ ثـــلاثُ مَـــنازِلِ[4]

ودرجاتـــه ومراتـــبه ثلاثٌ أيضاً: "كالخير الخاص بالحيوانِ، والخير الخاص بالإنسان، والخير الخاص بالملائكة، والخيرُ الأعلى هو الله. فإذا فعل الإنسان خيراً ارتفع إلى عالم الملائكة، وإذا فعل شرّاً هبط إلى درجة الحيوان:

ثـــلاثُ مراتــــبِ: مَلْـــكٌ رفــــيعٌ	وإنســـــانٌ، وجــــيلٌ غــــيرُ إنْـــسِ
فــإنْ فَعَــلَ الفــتى خــيراً تعـــالى	إلـــى قِـــنسِ الملائـــك خـــير قِـــنسِ
وإن خَفَضَـــتْهُ هِمَّــــتُه تهــــاوى	إلـــى جِــنسِ الــبهائمِ شــرِّ جِــنسِ"[5]

فليُسارع الإنسانُ إذاً إلى تقوى الله وفعل الخير قبل أن يحين أجلُه:

فــاتّقِ اللهَ وافعَــلِ الخـــيرَ، فـــالموتُ	حُســـامٌ يَفـــري الـــبريةَ قاصِـــلْ[6]

ولا تكون التقوى إلاّ بالمغفرة والصَّفح والرحمة:

إذا عـــثر القـــومُ فاغفـــر لهـــم	فـــأقدامُ كـــلِّ فـــريقٍ عُـــثُرْ
وإن دَثَـــرَ القلـــبُ فأســـفْ لـــه	ولا تُبكِيَـــــنْكَ ربـــــوعٌ دُثُـــــرْ[7]

---

(1) م. ن 2/ 424.
(2) م. ن بشرح البازجي 1/ 70.
(3) م. ن 1/ 520.
(4) م. ن بشرح كبابه وحمد 2/ 271، وهذه المنازل الثلاثة مفصلة في القصيدة.
(5) فكرة الخير 210، والأبيات في لزوم ما لا يلزم، بشرح كبابه وحمد 1/ 644، باختلاف يسير في الرواية.
(6) لزوم ما لا يلزم بشرح كبابه وحمد 2/ 295.
(7) م. ن بشرح البازجي 1/ 518.

ولعلّ ممارسة الفضائل خير ما يواجه به الإنسانُ شرورَ نفسه، فيظفرَ بالخلاص:

إن يَخْـطَ الذنـبَ اليسـيرَ حَفـيظا ... لكَ فكـم مـن فضـيلةٍ مَحَايَـهُ[1]

وفـي هـذا كله دعوة إلى اقتران القول بالفعل، فكان بذلك من أنصار الأخلاق العملية، لا من المنادين بالأخلاق النظرية.

ويـبدو هذا التلازم بين القول والفعل في سيرة المعري نفسه، فقد جرّه مَثَلُه الأعلى الخلقي هذا "إلى العزلة والتقشف والمحبة والرحمة والتسامح والسلام"[2].

لكـن المعـري، إذ يعـود إلـى الواقع، يرى النفعَ في الشرّ. ولا عجبَ، فالخير ليس من طبع الـزمان، فلِـمَ نُحمّله إذاً ما ليس بطاقته، فنرجو خيراته؟! وهذا يعني أن الصراع بين الخيرِ والشر سـيبقى قائمـاً ما دامت النفس تسكن الجسد، أي ما دام الكائن الحيُّ مركَباً، ولا خلاصَ إلا بمفارقة الروح الجسمَ، أي التخلّص من التركيب وانتصار الوحدة والانسجام، يقول:

ادفـع الشـرّ، إذا جـاءَ، بِشَـرْ ... وتواضَـعْ، إنمـا أنـتَ بَشَـرْ[3].

يقول في لزومية أخرى:

وجـدتُ الشـرَّ يـنفعُ كـلَّ حيـنٍ ... ومِـن نَفْـعٍ بـه حَمـلَ الحُسَـامُ

ولـيسَ الخـيرُ فـي وُسـعِ الليالـي ... فكـيفَ نسـومُها مـا لا يُسـامُ؟

وفـي الحَـيَوانِ شِـركٌ بيـنَ أرضٍ ... وجَـوٍّ، سـوفَ يُدرِكُـهُ انقِسـامُ

فِـراقُ الـرُّوحِ هـذا الجسـمَ فـيه، ... علـى نوعَـيهِما: نِعَـمٌ جِسـامُ[4]

يقـول محيي الدين صبحي معلقاً على هذه الأبيات كلها: "على أن للشر تبريره (عند المعري). فبعد كلِّ شيء، هناك وظيفة للشر لا بد أن يؤديها، ما دام الخير غير ممكن ولا موجود بنسبة وجود الشـر. فالشر لا يُدفَع إلا بالشر، وبالتالي فهو ينفع دائماً لأن الناس دائماً معتدون، وإذا لحق الضرر بامـرئ فهـذا لا يعني أنه لحق به ظلم، وإنما يعني أنه قد ارتكب من الأذى ما أوجب أن يوضع له حدّ، فانتصف منه. إن هذه النظرة لا تلحق بأي من مفهومات الصراع الحديثة، كالصراع الدارويني أو الصـراع الماركسي، وإنما يجب إلحاقها بروح التسوية العدمية التي تسوّي بين الأمور، أو بروح العدالة الكونية التي يبشر بها الإسلام يوم القيامة"[5].

---

[1] م. ن 547/2.

[2] فكرة الخير 210.

[3] لزوم ما لا يلزم بشرح كبابه وحمد 1/ 568.

[4] لزوم ما لا يلزم بشرح اليازجي 292/2. وفي البيت الأول إشارة إلى أن الشر يلد الخير.

[5] لزوم ما لا يلزم بشرح اليازجي 2/ 292، وفي البيت الأول إشارة إلى أن الشر يلد الخير.

وقبل أن نغادر اللزوميات، يجدر بنا الوقوف قليلاً عند رأيه في المرأة وصلتها بالخير أو الشر، فالنساء عنده شرّ:

ولا تُرجِع بإيماءٍ سلاماً ... على بيض أشرنَ مُسلِّماتِ

ألاتُ الظَّلْمِ جئن بشَرٍّ ظُلمٍ ... وقد واجهننا مُستظلِّماتِ

فوارسُ فتنةٍ، أعلامُ غَيٍّ ... لقينَكَ بالأساور مُعلِماتِ

وَسامٌ ما امتنَعنَ بحسن أصلٍ ... فجئنك بالخِضاب مُوسَّماتِ

صَحِبنَك فاستفدت بهنَّ وُلداً ... أصابَكَ من أذاتِك بالسِّماتِ[1]

بل هو أزكى معادن الشرور:

ولا تتخذْ من آل حواءَ صاحباً ... وغيرَهُمُ إن شئت فاصحبْ وخادِنِ

فإن كان في دنياكَ للشرِّ مَعدِنٌ ... فإنهمُ في ذاك أزكى المعادنِ[2]

لهذا ينصح بالانصراف عنهن وعن صحبتهن. فهنّ شرّ، والزواج بهنّ شرّ، ونسلهن شر (كما في الأبيات السابقة). فالخير كل الخير في الخِصاء:

خِصاؤكَ خيرٌ من زواجِك حرةً ... فكيف إذا أصبحتَ زوجاً لمُومِسِ؟[3]

والخير كل الخير في صحبة الكتاب وفي العلم:

حادِث كتابَكَ، فهو آمنُ جانباً ... من أهل تسبيدٍ وأهلِ وفارِ

وفوائدُ الأسفار، جَمعُ السِّفر، في ... الدنيا تفوق فوائد الأسفارِ[4]

أما الخير الحقيقي فهو خير الآخرة لا خير هذه الدنيا الزائلة:

يُهَنّأُ بالخير مَن نالَهُ ... وليس الهناءُ على ما هُنا

يقول المعري معلقاً على هذا البيت: "فهذا شهادة بالدار الآخرة، وحكمٌ بأن الدار الفانية لا ينبغي أن يُهنّأ الإنسان بما أُعطيَ فيها من خير لأنه زائل. وإنما يجب الهناء، إذا رُفِع موتٌ وعناء، وصار

(1) لزوم ما لا يلزم بشرح كمال زحمد 1/ 209 ـ 211.
(2) م. ن 2/495.
(3) م. ن 1/ 632، وربما قصد بآل حواء أبناء آدم عامة!!
(4) م. ن 1/549.

من ينال ذلك في غبطة الأبد، والخلاص من الضيق والكَبَد"[1].

المحطة الخامسة

نخصص هذه المحطة بكتاب (الفصول والغايات)، حيث يبدو المعري ينوء بالشعور بالخطيئة، لا يقترف إلاّ الشرور فإذا همّ بالخير اعترضته دونه معترضات كثيرة:

"خَلَدي بالخطايا مملوءٌ، وأنا بها أبوءُ، أحملُها فلا أنوءُ، وعملي مكتوبٌ مَكلوءٌ، مُقترىً بالحفظ ثمَّ مقروءٌ، وثوبُ الحياةِ عَنّي مَسروءٌ، وغيرُ القَدَرِ هُوَ المَدروءُ، لا يَبعُدُ مِني السُّوءُ، أَهُمُّ بالخيرِ وأَهُوءُ، والأقدار دُونَهُ مُعترِضاتٌ"[2].

لهذا نراه يحتقر نفسه المطبوعة على الشر، أما رجاؤه فبالله وحده الذي وهبه ما لا يستحقه:

"إني لَوَغدٌ، وأظُنُّ أني سِمَغدٌ، وقد عَرَفتُ نفسي بعضَ العِرفانِ وحَقَرتُها وهي جديرةٌ باحتقار.

خَلَقتَني كما شئتَ وأعطيتَني ما لا أستحقُّهُ منك، ولعلَّ في عبيدِكَ مَن هو مثلي أو شَرٌّ، في خزائنه بدَرُ اللُّجَينِ والعِقيان، لا يُطعَمُ منها المسكينُ ولا يُغاثُ الملهوف. والطُفْ بي رَبِّ ولا تجعل خُطايَ في وِعاثٍ"[3].

ولطالما حضَّ المعريّ نفسه على فعل الخير، وهي عنه مشغولة: "كم أذْمرُ نَفسي حاضّاً لها على فِعلِ الخَيرِ وهي غير مُصغِيةٍ إلى طُولِ الذَّمَرات"[4].

لقد أنفق الثلاثين من عمره يرجو الخير فلا يجده، في زمن كثرت شروره حتى يئس من خيره: "ما زِلتُ آمُلُ الخيرَ وأرقبُهُ حتى نَضَوتُ كَمَلاً ثلاثين، كأني ذَبحتُ بكُلِّ عامٍ حَمَلاً أبرَقَ، بَياضُهُ الأيامُ وسوادُهُ لياليه. وهيهاتَ! كأنني قَتَلتُ بالسُّنَّةِ حَيّةً عَرماء، إن الزمنَ كثيرُ الشرور.

فلما تَقَضَّتِ الثلاثون وأنا كواضعِ مِرجَلِهِ على نارِ الحُباحِب، عَلِمتُ أن الخيرَ مِنّي غيرُ قريب"[5].

ولا عجب في ذلك فالخير في الأرض نُقَط مَنثورة، وأمّا الشرّ فسُطور مشطورة: "الخَيرُ بَقَطٌ، كأنّه في الأرض نُقَطٌ، والشَّرُّ سُطورٌ، ليستِ الخَيراتُ له بشُطورٍ، فاكفنا رَبِّ شَرَّ المُتمرّدين"[6].

فإذا كان الإنسان من نفس وجسد، فالنفس هي موطنُ الشرور: "فكلُّ الأنفُسِ مواطنُ الشرور"[7]. والجسد يشاركها في ذلك، بل كلٌّ شرٌّ من الآخر: "يا نفسُ.. أنتِ شرٌّ من جسدِك، وجسدُكِ شرٌّ

---

[1] زجر النابح 20.

[2] الفصول والغايات 149.

[3] م. ن 215.

[4] م. ن 116.

[5] م. ن 279.

[6] م. ن 199.

[7] م. ن 166.

منك"[1].

والمعري تارة يجعل الله مصدرَ الخير في الناس جميعاً: "والله مُودِعُ الخيرَ في الغَنيّ والفقير"[2]. وتارة يجعله خالق الخير بجانب الشر: "غفرانكَ ربَّنا القديم، خلَقْتَ الخير إلى جنب الضَّير"[3]. وهو وحده القادر على النفع والضرّ: "أغْنِني ربِّ وأغْنِ بي.. ومَن الغَنيُّ عنك! ينبغي أن يدّعيَ ذلك من يقدر أن ينفع ويضرّ، ولا يقدر على المنفعة والضَّرَر سواك"[4]. بل إنه هو الذي جعل الشر غريزة أصيلة في الحيوان: "إنّ الله وله عُلُوُّ المكان. جَعل الشرَّ غريزةً في الحيوان، فأبعدَهُم من الشرور أقلُّهم حَظّاً في المعقول"[5]. وكأنّما الإنسان إذ يُقدِم على الشرّ يتخلى عن إنسانيته ليبقى في حيوانيته.

لهذا، وجب على الإنسان حتى يتخلى عن حيوانيته أن يُقدم على فعل الخير. فللخير ثمراته الباقيات: "أنتَ أيها الإنسان أغرُّ من الظبي المُقمِر، لستَ بالعامر، ولا المعتمر، ولا في الصالحات بالمؤتمِر، أحسبتَ الخيرَ ليس بمثمر؟ بلى! إن للخير ثمرة لذّت في المَطعَم، وتضوّعت لمن تَنَسّم، وحَسُنَت في المنظر والمُتَوَسَّم، وجاوزت الحدَّ في العظَم، وبقِيَت بقاء السَّلَم، فما ظنُّك بثمرة هذي صفتُها لا يمكن السارقةَ كفْتُها، ولا تَذوي في الوَقْدة نضرَتها، قد أمِنَتْ أجيجَ القَيظ وصنابرَ الشتاء"[6].

وثواب الخير إن ضاع في الدنيا، فهو عند الله ثابت أكيد" "أما الدنيا فحظوظ ضاع فيها تعب الحريص، والخيرُ عند ربنا لا يضيع"[7] وهو تعالى "الضامن لجزاء الأخيار"[8]. كما إنه قادر على جزاء الأشرار: "أمّا الخيرُ فلا يَخيب، وأما الشرُّ فالله على جزائه قدير"[9].

لهذا فإن ما تجده النفس من شرّ فإنما هو جزاء ما ارتكبته من معاصٍ؛ وما تجده من الخير فلا تستحقه وإنما الله يسمح به لخيره وصلاحه: "يا نفس... إن لقيتِ شراً فما أجدرك به، وإن لقيتِ خيراً فإن الله صفوحٌ لا يَعجِزُ ولا يُشبِهُه العاجزون"[10].

لذلك يبقى الإنسان على الرجاء ما دام الشر الذي ارتكبه لا يعلم به إلا الله الغفور الرحيم: "ما

---

(1) م. ن 29.
(2) م. ن 167.
(3) م. ن 22.
(4) م.ن 31.
(5) م.ن 279.
(6) م.ن 6.
(7) م.ن 27.
(8) م.ن 291.
(9) م.ن 380.
(10) م.ن 392.

دامت سيئاتُك لم يعلم بها إلا الله فأنتَ على رجاء، فإذا علم بها الناسُ فذلك البَوارُ"[1].

وإذا كانت الحسنةُ تمحو السيئةَ: "ما جَنَتِ السَّيِّئةُ فالحسنةُ تَديه"[2]، فإن على الإنسان أن يكون كريماً كما كان الله كريماً معه، فيجازي بالمعروف من صنعِ الخيرَ معه. وله فيه تعالى خير حبيب: "وَدِنْ مَن فعلَ خيراً معك فإنّك مَدِينٌ، وفي خالقك وَدَّ إن كنت من الوادِّين"[3].

بعد هذا البيان الطويل نسأل المعري عن سبيل الخلاص فنراه يدعو إلى سبل الخير مهما كانت وعرة: "واسلُك إلى خِلالِ الخير كُلَّ خَلٍّ وخَليف"[4].

كما يدعو إلى طهارة العين واللسان، فتصفو النفس وينجو الآخرون من شرّها: "ولتَكُن عَينُك مِقلَ عينِ الماءِ تأمَن مَضرَّتَها أنتَ والناسُ، ولسانُكَ مثلَ الأُفعُوان شرُّه مغيَّبٌ ما دام غائباً في السَّفاة"[5]. وفي قوله هذا صدى لقول المسيح: إذا شككتك عينك فاقلعها.

ولمّا كانت النفس أمّارة بالسوء، فلا خلاص للإنسان من دعواتها الباطلة إلا بالصلاة وذكر الله: "بنفسك أَسِئِ الظنَّ فإنها تُسيء، ولله المشيئةُ يُغني ويُشيءُ... وإذا دَعَتْك الخائنةُ إلى الباطل، فلا تدع ذكرَ الله فإنّه يَدُعُّ السَّيِّئات... مَن أَبَلَّ عن المحارمِ أَبَلَّ من الآثام، فطُوبى للآبلين الذين هم بالصلاة أَبِلُونَ... أَبِنِّي بالخَير تَبِنْ فضيلتُك وتَكُنْ بِنَّتُك مثلَ بَنَّةِ الرياض... وتُرِّي علائقَك من علائق المُفسدين تَرَيْ خيراً في العاقبة"[6].

وعلى الإنسان أن يُكثِر من محاسبة نفسه طلباً لتطهيرها: "وحاسِب نَفسَك على ما أصبتَ فإنّك بالمحاسبة جدير"[7].

كما عليه أن يلجأ إلى العمل متجاوزاً الشرور، متناسياً الأحقاد، مسامحاً الأعداء[8]، معتمداً العقلَ والإيمانَ سبيلاً إلى صفاء النفس والسعادة: "العقلُ نبيٌّ، والخاطرُ خَبِيٌّ، والنظرُ رَبِيٌّ، ونورُ الله لهذه الثلاثة مُعينٌ... فعليكَ بتقوى الله فإنها جالبةٌ للنِعَم، طاردةٌ للسيئات"[9].

والعملُ الجيّد والجادُّ وحده وسيلة الإنسان لتحقيق ذلك كله، فيه تتجسّد نواياه الخَيِّرة فيحقق سعادة الدنيا والآخرة: "أجِدْ عمَلَك وجِدَّ فيه، وأجِدْ على طالب رِفدك ومُعتَفيه، وأجِدْ ثوباً للآخرة تكتيسه، فالمرء رهنُ أيّامٍ نحِسات. بالله أستنصرُ على رَجُل يأبى المعروفَ ولا يَأبَهُ لفعلِ جَميل"[10].

(1) م.ن 231.
(2) م.ن 214.
(3) م.ن 280.
(4) م.ن 230.
(5) م.ن 334.
(6) م.ن 218 ــ 220.
(7) م.ن 280.
(8) انظر: م.ن، 100.
(9) م.ن 208.
(10) م.ن 143.

ولـيحقق هذا العملُ غايتَه شُروطٌ، فهو يستلزم الإرادةَ الطيّبة والنيّة الحسنة، وإلزامَ النفس على حُسنِ مُعاملـةِ الناسِ، وإلزامَهم على فِعل الخَير، مُتمسّكين جَميعاً بِحَبلِ الدينِ العاصِمِ من الأهواء والشرور[1].

وهكـذا يَـبلُغ الإنسانِ الكمال. "فالرجلُ كُلُّ الرَّجُلِ مَن آتى الزكاةَ ورَحِمَ المسكينَ وتبرّعَ بما لا يجب عليه وكَرِه الحِنثَ وكَفّرَ عن اليمين"[2].

***

حـان لـنا أخيراً، بعد هذه المحطات، أن نتوقف قليلاً موجزين خلاصة رأي المعري في الخير والشـر. فـنقول: إن المعـري لا ينظر إلى الخير مستقلاً عن الشر، فهما معاً مجتمعان في النفس الواحـدة. وهذا يعني أن العلاقة بينهما جدلية، فقد ينجم الواحد من الآخر. أمّا الصراع بينهما فسيبقى ما دام العالمُ قائماً، وما دام التركيبُ هو طبيعةَ الكائن الحيّ.

أمـا الخـيرُ فمِن طبائعه عند المعري أنه خفيّ. وهو مُكتَسَب بل معدوم. وإذا كان محبوباً، فإنّ عجز الإنسان عنه أدى إلى كثرة الشرور وغلبتها. لهذا كان تجارة رابحة يُورِث الفوز.

والخـير عنده مُعدٍ، وهذا ردّ على طابعه الخفي ودعوة إلى إبرازه للعيان، ليكون ظاهراً، عاماً، منتشراً بين الناس.

وأمّـا الشـرّ، فغريـزة في الإنسان، يَحكم أعمالَه. ويتّسم بالعمومية والشمول والظهور. وهو موروث ويُوَرِّثُ الضلال.

فـإذا سـألنا المعري عن أسباب الشر وجدناه يلخصها بالتواني عن فعل الخير، وكثرةِ الناس، وطلـب المعالي بل طلب المستحيل، والابتعاد عن الدين، وقسوة القلوب وعقوق النفس. ويُلخص هذا كلّه عنده بالشهوة: شهوة العين والنفس والجنس.

فـإذا أعدنـا سؤاله عن الحلّ، راح يدعو إلى فعل الخير لذاته مقترناً بنيّةِ الفعل. وعلى الإنسان في هذا المقام أن يُكرِه نفسه على فعل الخير، أو فليمتنع على الأقل عن ارتكاب المعاصي.

ومن القيَم الإيجابية التي دعا إلى التحلّي بها للخلاص من الشرور وإقامة مدينته الفاضلة، نذكر: عقـوق الـنفس، والتحلـي بالصـبر على المكاره، والاتكال على الله، والتقوى (بالمغفرة والصّفح والرحمة). ويُلخص هذا كلّه بممارسة الفضائل والزهد. ولكنّ الخلاصَ الحقيقي لا يكون إلا بمفارقة الروح الجسدَ.

فـإذا مـا بحثنا في معجم ألفاظ الخير والشر كما بدا في بحثنا هذا، وجدنا المعري يذكر الخير مفـرداً وجمعـاً، نكرة ومعرفة. ومن مرادفاته" البرّ، والجميل، وحسن الفعل، والإجمال، والمكرمة، والخفـض، والسرور، والربح، والرشد، والفجر والفضيلة، والنعم، والمعروف، والحسنة. والإنسان

---

[1] انظر: م.ن 276 ـ 277.
[2] م.ن 280.

الفاضل بَرّ وخيرُ قِنس والرجل كلُّ الرجل. أما الشرّ فيذكره أيضاً مفرداً وجمعاً، نكرة ومعرفة. ومن مرادفاته: هجين الفعال، والقبيح، والفساد، وأهواء النفوس، والغواية، وسوء الأعمال، والإساءات، وهفوات الأيام، والأذى والبأساء، والجهل، والغيّ، والذنب، والشرك، والسّيئة. والإنسان الشرير فسْل فاجر وشَرُّ جنس. والمعري في ذلك كله يَعرِض للنقيضَين معاً، وربّما أفاد من لُعبة الألوان للإشارة إلى الخير والشر، فالأخلاق بيضٌ وسود.

بقي أن نشير إلى الطابع العقلاني البارز في معالجة المعري لهذه المشكلة. فهو يرى في تغييب العقل أحَدَ أسباب الشرور. فالخير عنوان العقل، وفعله يصنع المعجزات[1]. والطابع العقلاني هنا غير منفصل عن البعد الديني. "ففكرة الخير في فلسفة أبي العلاء مُفعَمَة بالشعور الديني... والخير في نظره عقلي وديني معاً، ولا فرق عنده بين الدين والأخلاق"[2].

كما نشير إلى الطابع الإيجابي الذي طغى على معالجة المعري، فهو متفائل برحمة الله وغفرانه، وبانتصار الخير على الشر، وبخلود الخير. وذلك على الرغم من تشاؤمه من تحقق هذا الأمر في عالمنا[3].

ويجدر بنا أخيراً ملاحظة أن معظم ما جاء به أبو العلاء في مناقشة هذه المشكلة، وَقَفَ عنده علماء الأخلاق عبر العصور[4]، حتى صحّ أن نجعل المعري، إلى جانب ما تَميَّز به من علوم، عالمَ أخلاق[5]. ولكن هل يمكن أن نعدّ ما جاء به مجرّدَ صدىً للفلسفة اليونانية؟ وما مدى تأثره بها[6]؟

حقاً لقد بلغ المعري المَثَلَ الأعلى من الرُّقيّ، ذاك الذي يجعلنا "نتلذّذ من عمل الخير للناس كما نتلذّذ من وصول الخير إلينا، فنردّد مع أبي العلاء قوله:

فـلا هَطَلَتْ عليَّ ولا بأرضي سحائبُ ليس تنتظِم البلادا"[7].

□

---

[1] نشير في هذا المقام إلى أن الدعوة إلى الخير عنده ذات أبعاد عديدة: إيماني، وأخلاقي، وعقلي، وإنساني.

[2] فكرة الخير 209.

[3] وهو يلتقي مع هيراقليط في هذا التشاؤم. (انظر: إحسان الملائكة ــ 15 ــ 16).

[4] انظر المشكلة الخلقية 214 ــ 239.

[5] انظر ما يقوله في ذلك هيورات، والإسكندري وعناني، في (كشاف مصادر دراسة أبي العلاء 163، 169)، وصليبا، في (فكرة الخير 2002).

[6] انظر في هذا التأثر: إحسان الملائكة 13، وفكرة الخير 208.

[7] كتاب الأخلاق 182.

المصادر والمراجع:

1 ـ أبو العلاء المعري أعجوبة القرون الوسطى ـ إحسان الملائكة. مجلة الذخائر، العدد 10، السنة 3، ربيع 2002.

2 ـ الأضداد الخلقية في الشعر العربي ـ د. كمال اليازجي. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1973.

3 ـ حكيم المعرة ـ عمر فروخ، دار لبنان، بيروت، 1978.

4 ـ دراستان ـ محيي الدين صبحي. وزارة الثقافة، دمشق، 1981.

5 ـ ديوان لزوم مالا يلزم، لأبي العلاء المعري. تحرير وشرح د. كمال اليازجي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992. (مجلدان).

6 ـ ديوان لزوم ما لا يلزم. جمع وتحقيق د. أمجد الطرابلسي، مجمع اللغة العربية، دمشق، ط2، 1982.

8 ـ الفصول والغايات ـ أبو العلاء المعري. ضبط وتفسير: محمود حسن زيناتي؟ دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت (طبعة مصورة عن سلسلة ذخائر التراث العربي ـ القاهرة 1938).

9 ـ الفضائل العربية ـ د. عادل العوا. دار الفاضل، دمشق، 2002.

10 ـ فكرة الخير في فلسفة أبي العلاء ـ جميل صليبا. (ضمن: المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري) "مجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة الترقي، 1945.

11 ـ القيم الروحية في الشعر العربي ـ ثريا عبد الفتاح ملحس، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت 1964.

12 ـ كتاب الأخلاق ـ أحمد أمين. دار الكتاب العربي، بيروت، 1974.

13 ـ كشاف مصادر دراسة أبي العلاء المعري ـ مصطفى صالح، دمشق، مطبعة العلم، 1978.

14 ـ المشكلة الخلقية ـ د. زكريا ابراهيم. مكتبة مصر، القاهرة، ط2، 1975.

15 ـ معجم ألفاظ القيم الأخلاقية وتطورها الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم ـ د. نوال كريم زرزور. مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2001.

□□□

ألف ليلة وليلة
الذكورة والأنوثة: (تآلفٌ أم تنافر)

حسن حميد

***إن** الإشكالية الأساسية التي تواجهنا منذ البداية، في (الليالي) تتمثل في علاقة (المرأة) بـ (الرجل) اختلافاً، وتوافقاً، وحضوراً، وغياباً، وقسوة، وإلفة[1]. ذلك لأن النسيج العام لـ (الليالي) يدور حول هذه العلاقة الشائكة التي إن كانت علاقة ودّ ولطافة أنتجت حياة هانئة سعيدة، وإن كانت على خلاف ذلك ولّدت الهموم، والأسى، والقلق، والسلوك المرضي. وفي الحالين تظل الإشكالية قائمة. ذلك لأن العلاقة الناجحة ما بين الطرفين مطموع فيها من أجل كشف أسبابها. وقد عُرفت نتائجها لاستعادتها أو استدامتها، تماماً مثلما هي العلاقة المخربة مطموع فيها أيضاً من أجل معرفة أسبابها ومجرياتها لكي يتمّ تلافيها.*

فـ (الليالي)، ومنذ استهلالها، تبرز لنا أسباب الخلافية بين الرجل والمرأة، وسوء الحال، والأمزجة، والهزّة التي أصابت قصر الملك (شهريار) بخيانة زوجته ــ الملكة له. و(الخيانة) هي (الخلاف) و(القطيعة)، و(الموت) ليس لذات واحدة، وإنما للذات القادرة على فعله أيضاً. صحيح أن (شهريار) كان قادراً على تجسيد فعل الموت، وقد قتل حوالي ألف أنثى بكر، لكن الصحيح أيضاً أن ذات (شهريار) كانت تعاني من (موت) ما بدأ ينمو ويتطاول منذ مشاهدته لتلك المعاشرة المرعبة ما بين زوجته ــ الملكة وعبدها الأسود (مسعود)، ولم يوقف هذا النمو المتصاعد للموت سوى الكلام المعادل للحياة؛ أي كلام (شهرزاد) الذي أثّر كثيراً، وباستمرار، في الذات الشهريارية، فأطلقت روح الحب وطيوفه بدلاً من استمرارية الموت وطيوفه اليومية، وهنا كانت المغايرة، والبنائية الجديدة التي عدّلت من سلوك (شهريار) وتصرفاته تجاه النساء في مملكته.

إن إقلاع (شهريار) عن تجسيده الفعل/الموت ليس حياة لـ(شهرزاد) وحدها، أو بنات جنسها

[1] تقول العامة إن (الزواج شر لابدّ منه) وهو، أي الزواج، الوجه الرسمي المدرك للعلاقة الاجتماعية ما بين الرجل والمرأة.

وحُزن، وإنما هو إقلاعٌ أو كفٌّ عند مدِّ روحه بأسباب الموت الشخصي قهراً أو كمداً، وقد حدث ذلك بفعل استجابته للعلاج عن طريق الكلام الذي زيّنته (شهرزاد) بالأمثلة، والحكايات، والروايات فبسطت بين يديه تجارب أفراد يمثلون مجتمعات.. وبذلك صدمت الحدث بالحدث وعصفت الأخبار بالأخبار.. ولم تبق سوى العبر والدروس التي تؤخذ منها. لقد مثلت (شهرزاد) دور (الوعي) أو (الأنا) مقابلة لـ (العماء) أو (الهو) وقد انشغلت بتبصير الوعي الاجتماعي أو الشعوري الجمعي (للمجتمع) بدلاً من كتلة العماء التي كانت توجه (شهريار)!

و(شهرزاد) في (الليالي) تبدي بوضوح أن سوء العلاقة ما بين (الرجل) و(المرأة) لا يأتي من طرف واحد. بقولة أخرى، ليست المرأة لأنها امرأة هي سبب سوء العلاقة مع الرجل، وليس الرجل لأنه رجل هو سبب سوء العلاقة مع المرأة. أي أنه لا توجد (طبيعة) أو (خاصية) أو (علّة) في ذات كل منهما تسبب تدمير العلاقة مع الآخر. إن الأسباب المؤدية إلى التنافر نابعة من الطرفين.. بوجود الوسيط المجتمعي (الإكراه، الاغتصاب، الإذلال، الضرب، الهجر..)؛ تماماً كما هي أسباب اللحمة واللقيا والحب إلى حد التماهي نابعة من الطرفين معاً وبوجود الوسيط المجتمعي (الحب، المودة، الحنان، اللطف، العشرة، التقدير، الاحترام..).

إن (المثلية) التي عاشها (شهريار) بعيداً عن الزوجة ـــ الملكة (الواجهة الرسمية، أو قل القناع الاجتماعي الذي لابدّ منه للملك) كانت سبباً من أسباب خيانة زوجته له، وكأنها أحسّت أو اقتنعت بأن تلبية رغباتها الجسدية ليست من خاصية الملك، أو أنها فعل ليس من أفعاله تجاهها. لا بل إن الزوجة (الملكة) لم يدر بخلدها أن فعلها (معاشرة العبد الأسود) فعل خيانة. أقول ذلك لأنه من البدهي جداً أن الزوجة مارست هذا الفعل طوال زمن قدره عشرون سنة، وما السرية التي لفّت فعل المعاشرة، سوى سرية اجتماعية غايتها إبقاء السر داخل مجتمع القصر وحده. وبالمقابل أقول إن عدم قدرة الزوجة على إعادة الملك (شهريار) إلى الحياة الزوجية الطبيعية (البعيدة عن المثلية) وعدم صبرها عليه ليعتادها (أي المعاشرة الجسدية ما بين ذكر وأنثى) كانا سبباً من أسباب خيانة الزوجة له أيضاً، لكن أليست (المثلية) وممارستها من قبل الملك (شهريار) بمنزلة الخيانة لزوجته ـــ الملكة أيضاً؟! ثم ألم تكن سريته في هذا الفعل الجنسي الذي استمر سنوات طوالاً.. هي سرية من قبيل الاحتفاظ بالأخبار داخل مجتمع القصر أيضاً. ترى ألم تكن زوجته (وهي الملكة) عارفة بما يفعله، لاسيما وأنه لا يقاربها جسدياً؟! إذاً، هل فعله هذا فعل خيانة؟! أجل إنه لكذلك. فهذه الأسباب مجموعة، والمتولّدة من الطرفين كانت المؤدية إلى النتيجة القاسية التي أودت بحياة الزوجة ـــ الملكة التي راحت ضحية شهوتها، وحقها في تلبية رغبات الجسد، كما أدّت إلى حال الغربة التي عاشها (شهريار) خارج نفسه وهو يقتل النساء واحدة بعد واحدة لسبب يعود إلى قناعته بأن كل النساء خائنات!! والعجيب أن سبب قتل (شهريار) للأنثى لا يعود هنا لخيانتها (سواء أتكررت أم لم تتكرر)، وإنما يعود إلى عدم إيمانه بعدم خيانة المرأة لآخرين مع آخرين، وكذلك عدم قناعته بأنها ستكون مخلصة له ولو لليلة ثانية!!.

من هذه الزاوية تحديداً عملت (شهرزاد) طويلاً في (الليالي) على جعل الذكورة في حيزها الطبيعي والاعتيادي، فالمرأة تخون زوجها إذا ابترد فخذها (كما تقول العامة) أي حين يغيب الرجل، غياباً طويلاً يعني تهميشها وإهمالها، أو حين يهجرها (لإذلالها) ومادام فخذها حاراً متوقداً (لأن رجلها حاضر وفعّال) تظل الزوجة على إخلاصها ووفائها، لا بل إن المرأة في (الليالي) لا تبحث عن رجل لتلبية رغباتها الجنسية إن كان رجلها حاضراً ولا يلبيها لها (أي رغباتها) بسبب المرض، أو الضعف، أو الشيخوخة. إنها تكتفي بالرجولة المعنوية. لا بل إنها حين تسأل عن قدراته الجنسية (من قبل صديقاتها ومقرباتها) تقول إنه قادر جنسياً، أي أنها تكذب كي لا تسوّد صفحته اجتماعياً، كي لا تعييبه.. فتزيد تعبه الجسدي بتعب روحي يقضي عليه وهي لا تفعل ذلك إلا لأمرين، الأول: لأنها تحبّه وتعترف بماضيه الجميل معها. والثاني: لأن طبيعتها ليست معدة أساساً إلا للودّ والعاطفة. وإلا فلا سبيل لها ولا مقدرة على إضمار رغباتها ومواراتها طويلاً إلى ما شاء الله من أزمان.

ولأجل ذلك قدمت (شهرزاد) بفنية عالية، وصدق عال، ووعي جنسي مدهش مجموعة من المشهديات، والحكايات، والحوادث التي تبدي (الذكورة المهمشة) أو (الذكورة المريضة) الذاهبة في الاتجاه الغلط، وهي بذلك كله، ومن طرف إشاري ومضمر، لكنه دال، تعلّم (شهريار) الحياة السعيدة وشروطها، وأسباب الإلفة والتآلف، والمودّات وإشراقاتها، ومعاني الكلام وألطافه، وضرورة حضور المرأة ودورها، وتمحو عنده ذلك البعد الغريزي في النظر إلى جسد المرأة على أنه شهوة ذات ديمومة قصيرة جداً، جسد لا يعرف أبعاده، أو حدوده، أو دلالاته، كما لا يعرف حساسيته ومباعث الجمر فيه؛ ذلك حين ينفي هذا الجسد الأنثوي بعيداً عن رغائبه وأشواقه، وهو بهذا، أي (شهريار)، ينفي نفسه عن عوالم روح الأنثى ورقتها، وملمسها، ورهافتها، وأنفاسها الحرّى، وهمسها الناعم المذيب.

إن (شهرزاد) بقصتها، وحكاياتها، وحالما تبدأ الحديث، تأخذ (شهريار) على طبق من الخدر اللذيذ الناعم، ليحلق في عوالم المرأة والأنوثة التين لا يعرفهما، والتين لم يعرفهما، وقد نفر منهما، وطلّقهما ليس منذ رؤيته لمشهد خيانة زوجته له، وإنما منذ رؤيته لأمه وهي تعاشر بعض عبيدها في قصر والده العجوز حين كان صغيراً؛ علاقتهُ بالدنيا علاقة بصر ورؤية؛ وعلاقة دهشة وانفعال، وعلاقة فرح وسرور باذخين، أو علاقة حزن وانطواء جارفين أيضاً، علاقة خارجية، وقشرية تماماً، لكنها ـــ للأسف ـــ مؤثرة في أبعاد نفسه تأثيراً شديداً. وإلا بماذا يفسر ابتعاده الطويل (فتى، وشاباً، ورجلاً) عن عوالم المراة والأنوثة؟!

ومن المؤلم أن الحال التي وصل إليها (شهريار) كانت (حال) انسحاب من عالم المرأة وعالم الأنوثة، إلى أن قيّض له الزمان أنثى مثل (شهرزاد) أعادته إلى هذا العالم الأنثوي السحري الآسر الحالم إن كان رضياً، معافى؛ المحبة هواؤه!! ولعل هذا (الانسحاب) انسحاب (شهريار) من عالم الأنوثة، وعالم المرأة بعدما رأى ما رأى، (من معاشرة أمه لعبيدها، ثم استعادة المشهد ذاته مع

زوجـته وعبـيدها) هو كارثة حقيقية بحق البنية الاجتماعية التي لا تؤنث حياتها إلا بالمرأة، إذ إنّ الحـياة تغـدو يباساً من دون المرأة (رهافة، وحضوراً، وظلاً، ومعنى..). ولكن هذا الانسحاب من عـالم المرأة يعدّ انسحاباً استثنائياً في تاريخ البشرية، وله دلالة وظيفية مؤداها أنها أعادت (شهريار) إلى هذا العالم الأنثوي ليتذوق جماله، وليعرف مفاتنه، وليذوب بأنفاسه وحلاوة ريقه من جهة، ولأنه كـان السبب الجوهري في تدوين (الليالي) وحفظها من جهة ثانية لتصير كتاب المرأة ونبعها المؤثل بالاجتماعية الصافية.

والباحـث عن مواطن تشابك العلاقة ما بين (الرجل) و(المرأة) سواء أكان تشابكاً إيجابياً مثمراً أو تشـابكاً سـلبياً مدمـراً، سيجد الكثير إلى الحد الذي يكاد يكون متوازناً من حيث خيانة (الرجل) للمرأة، أو خيانة (المرأة) للرجل، أو من حيث موفقية العلاقة الزوجية فيما بينهما. فـ (الليالي) ومنذ غلافها الأول، وحتى غلافها الأخير تؤكد بإصرار أن النساء لسن سواء، وأن ثمة فروقاً هائلة ما بين النسـاء في نقاط السلب والإيجاب، ومواضع الحمد والذم. فالمرأة ليست (غواية)، ولا (شيطاناً) كما أنهـا ليست هي نسخة واحدة عن (حواء) أو (زليخة) وإن بدت كذلك في بعض النماذج، لأن أسباب الغواية ليست علوقة برقبتها وحدها، وإنما يقاسمها في (هذه الأسباب) اثنان، هما: الرجل والظروف. وشـهوة المرأة تجاه الرجل لا تبدو في قحة إلا في ظروف استثنائية كأن يكون الزوج مسافراً سفراً مـنقطعاً عـنها، فـلا تعلم عنه شيئاً أو أنها تعلم عنه أخباراً تناقلها الركبان، أو الأصدقاء، تقول إنه يعيش في هناءة مع امرأة أخرى اتخذها زوجة أو سرية. وكذلك في حالات السفر التي تجعل الزوج يذهـب باتجـاه المـال، والأمكنة، والمرأة الأخرى بكليته دون الالتفات أو الاهتمام بزوجته الأولى (جسـداً، وروحاً، وعاطفة) وقد تركها وراءه. أو كأن يحدث الزوج زوجته عن صديق له، ناعتاً إياه بكـل الأوصاف الجميلة والرائعة المرغبة لها فيه دون أن يدري الزوج. تماماً مثلما حدث لـ (عبيد الجوهري) وهو يصف لزوجته (حليمة) التاجر (قمر الزمان)، فيقول:

- **»جميل الصورة، له عيون تجرح، وخدود تقدح، وله فم كخاتم سليمان، ووجنات كشـقائق الـنعمان، وشفاه حمر كالمرجان، وله عنق مثل أعناق الغزلان، وهو أبيض مشرب بالحمرة، ظريف لطيف كريم.. الخ«**[1].

وحيـن تعشـقه سـماعاً (والأذن تعشق قبل العين أحياناً) تقول له، »وهل يوجد فيه شيء من محاسـني؟!« فـيقول لها: »جميع محاسنك، كلها فيه، وهو شبيهك في الصفة، وربما كان عمره قدّ عمـرك«[2] فهنا، أية حماقة يرتكبها الزوج بحق زوجته؟! ومن يبني الدرب الموصل إلى الخيانة؟! الزوج أم الزوجة؟!

وتظـلّ أسـباب خـيانة الرجل للمرأة ـــ الزوجة متعلقة على بحثه الدائم عن الجمال ولطافة السـلوك والتصـرف والمعشر، أو المثلية؛ أما أسباب خيانة المرأة للرجل فتعود في أغلب حكايات

---

[1] ألف ليلة وليلة، الجزء الرابع، الليلة الثامنة والستون بعد التسعمائة، ص849.

[2] ألف ليلة وليلة، م.س، الجزء الرابع، الليلة الثامنة والستون بعد التسعمائة، ص849.

(الليالي) إلى هجر الرجل للزوجة، واهتمامه بأخرى، أو اهتمامه بأمور كالتجارة، والحكم، ورحلات السفر الطويلة، أو دخول رجل آخر في حياتها، ومراودتها عن نفسها، وتحبيب (الحب الحرام) لها، أو اغتصابها اجتماعياً عنوة عن أهلها ومجتمعها، وجعلها تعيش حياته (أي الغاصب) مكرهة.

وغالباً، ما تفعل المرأة العاشقة من أجل عشيقها المستحيلات من أجل الوصول إليه، أو فك أسره، أو إخراجه من السجن، أو إنقاذه من الورطات والمواقف الصعبة التي قد يتعرض لها. فالمرأة العاشقة، تصل في (الليالي) إلى السلطان من أجل إخراج عشيقها من السجن، وحين يوافقها السلطان على طلبها شريطة مواقعتها، تقول له: »حباً وكرامة، ولكن في بيتي!« فيوافقها، وتواعده، وكذلك تسعى إلى الوالي، والقاضي، والوزير، وتواعدهم جميعاً بعدما استحلوا جمالها، واستحلبوا أوقاتهم الجميلة للظفر بها، وفي الليلة الموعودة، تذهب المرأة إلى النجار وتطلب منه أن يصنع لها خزانة بأربع طبقات عريضة وطويلة، وأن يأتي بها في الحال إلى بيتها، وأنها ستعطيه الأجر الذي يريده، ولكن النجار لا يطلب منها إلا مواقعتها أيضاً فتوافق شريطة أن يجعل الخزانة من خمس طبقات. وفي أول جزء من الليلة تستقبل السلطان وهي برقيق الثياب، فتسمعه جميل الكلام وأعذبه، وتنادمه، وتسقيه الشراب، وتطعمه أحسن الطعام (وكل ذلك في غياب زوجها السجين) وعند لحظة التلاقي والمواقعة (وقد خلع السلطان ثيابه الرسمية ولبس لباس المهرجين المضحكة بعدما طلبت منه ذلك وأقنعته به) يُقرع الباب، فتسرع وتواريه في أولى طبقات الخزانة، وهكذا تفعل مع الجميع بعد أن تأخذ ورقة العفو عن عشيقها، والقاضية بإخراجه، وتذهب بها إلى السجن، وتصطحب عشيقها:

- **»أما القوم، فإنهم ظلّوا في طبقات الخزانة ثلاثة أيام بلا أكل فانحصروا لأنهم لثلاثة أيام لم يبولوا، فبال النجار (ساكن الطبقة الخامسة) على رأس السلطان، وبال السلطان على رأس الوزير، وبال الوزير على رأس الوالي، وبال الوالي على رأس القاضي«[1].**

ولا تتوانى (شهرزاد) عن إيقاع العقاب على المرأة التي تقدم شهوتها (انكشافاً) على كل شيء، والتي تجعل عملها وحياتها وسلوكها وقفاً على التمتع واستجرار الشهوة ليس مع الرجل العشيق فقط، وإنما أحياناً مع عبد من عبيد الدار، أو القصر (وواقعته للمرة الأولى دون أن تعشقه فتعلقت روحها به)، وأحياناً أخرى تتم المواقعة الجسدية مع بعض الحيوانات النشطة جنسياً؛ والسبب في ذلك يعود في قناعتي إلى عدم فهم طبيعة المرأة من قبل الرجل، أي أن السبب يعود إلى أنانية الرجل وقناعته بأنه (فاعل) فقط، وليس من المهم أن يصبح (متفاعلاً) معها، أي ليس من واجبه أن يسأل أو يدرك، أو يعرف بأن زوجته قد انفعلت أم لا!! إن عدم توليد الانفعال، عند المرأة، والانسحاب الذكوري دون أي اكتراث لطبيعتها الأنثوية، يولدان دائماً (التطلع) نحو الآخر الذي تتوسم فيه أن يكون قادرا على توليد ما عجز الزوج عن إنجازه حتى ولو كان عبداً أو حيواناً. والأمثلة الشاذة التي تسوقها (شهرزاد) في (الليالي) عن النساء الشبقات إنما هي أمثلة غايتها الجوهرية فصم هذا الاستثناء عن مشيمة الحياة الطبيعية الاعتيادية للنساء، وتصويرها (للممارسات الشاذة) على أنها حالات مرضية لا

[1] *ألف ليلة وليلة، م.س، الجزء الثالث: الليلة الخامسة والتسعون بعد الخمسمائة، ص114.*

تمثل حال المرأة السوية.

إن اضطراب العلاقة الزوجية في أكثر حكايات (الليالي) يعود إلى عدم فهم الرجل لطبيعة المرأة، أو عدم تنازله عن منزلته (البطريركية) ليساوي نفسه بالمرأة في موقف صعب جداً بحاجة إلى تفاعل الطرفين وذوبان أحدهما بالآخر.

لقد أفسحت (شهرزاد) مجالاً واسعاً لتعبر بلغة النقد (من خلال حكاياتها) عن سيطرة الأبوية الممركزة في الذكورة على مقاليد الحياة الاجتماعية كسلطة اجتماعية، لا دور للمرأة فيها سوى الإذعان، ولكنها مع ذلك، تفسح المجال لتشرح أحوال المرأة الاجتماعية، وتعرض قصصها، وتبدي جروحها الذاتية والجمعية معاً. وهي جروحٌ نازفة، لا يشكل الجرحُ الذي أصاب (شهريار) أعني خيانة زوجته، أية ندية أو مناددة مع جروح المرأة الكثيرة المميتة! إن (شهرزاد) لا تسعى إلى نسف المجتمع الذكوري، ولا إلى إزاحته، وإنما تسعى في (الليالي) إلى خلخلة البنية (البطريركية) للمجتمع، والإشارة إلى نتائج أفعالها العدوانية الواقعة على المرأة التي تلعب أدواراً دفاعية عديدة غايتها الإفلات من سطوة هذه الأفعال التي تقودها إلى مربع التهميش والإذلال والإذعان والخضوع. فأدوار المرأة.. منجبةٌ، وماتعةٌ، ومسليةٌ، وفاضلةٌ.. الخ لا تخرج عن دائرة الإذعان للرجل أو الخضوع له، بقولة أخرى المرأة في (الليالي) لا تمارس أدوارها الاجتماعية من أجل تحقيق ذاتها وحسب، وإنما تمارسها من أجل إرضاء الرجل، أو استقطابه، أو الاستحواذ عليه. ومهارة (شهرزاد) الفائقة في (الليالي) تتبدى من خلال تلاعبها بأدوار الحواس ووظائفها، فهي التي وعت أن حاسة البصر عند (شهريار) هي التي شاهدت فعل خيانة زوجته، فشكلت جرحه الغائر، لذلك سعت إلى محو مجتبيات هذه الحاسة أي عوائدها وغنائمها عبر حاسة السمع التي أصابتها غيبوبة الإنصات لقصص (شهرزاد) التي سحبت إلى ذهنية الملك (شهريار) مجتمعات أخرى، وتواريخ أخرى، وعوالم أخرى.. تبدي أفعالاً وممارسات هي أشد فظاعة مما فعلته زوجته (الخائنة) ومع ذلك لم يقترف أي من أزواج هؤلاء النساء فعلة القتل. وبصّرته لأنه ملك عادل، ونبيل، (عبر أمثلة عديدة) أن أفعاله ما كان لها أن تحيد عن سكة العدالة والنبل.

في حكاية وردان الجزار، نرى امرأة لها علاقة جنسية ـ شبوانية مع دب، أسكنته تحت الأرض، تنزل إليه لتأكل وتشرب معه وتولّد لذتها أيضاً، ويصفها وردان، ويصف فعلها قائلاً:

- **».. فنزعت ثيابها، ونامت، فقام الدب وواقعها وهي تعاطيه أحسن ما يكون لبني آدم، حتى فرغ وجلس، ثم وثب إليها وواقعها، ولما فرغ جلس واستراح، ولم يزل كذلك حتى فعل عشر مرات، ثم وقع كل منهما مغشياً عليه«**[1].

والمفارقة، تبدو حين يقتل وردان الدب، ويدعو المرأة إلى الزواج منه، لكنها لا توافق مشفقة عليه:

[1] *ألف ليلة وليلة، م.س، الجزء الثاني، الليلة الرابعة والخمسون بعد الثلاثمائة، ص796.*

- »إن هذا بعيد. كيف أعيش بعده؟! والله إنْ لم تذبحني لأتلفنّ روحك يا وردان«[1].

وفي حكاية أخرى، نتعرف إلى ابنة أحد السلاطين التي قبلت مراودة عبد من عبيد قصر والده، »فافتضّ بكارتها، وأولعت بالنكاح فكانت لا تصبر عنه ساعة«[2]! إلى أن هجرها العبد، وما عاد يطيق إلحاحها، و لم تتخلّ عنه ترغيباً ووعيداً إلا بعد أن هدّدها بكشف أمرها لأبيها، وقد علمت بعدئذ، حين أصبحت وحيدة لا عشيق لها أن القرد ينكح أكثر من غيره من الحيوانات، فأخذت قرداً، واعتزلت به عن الناس، وراحت تواقعه على هواها إلى أن اكتُشف أمرها، فيقتل القرد بسببها، وعندئذ تطلب ابنة السلطان الموت لنفسها وقد راح عشيقها الثاني مولّد اللذة الدائمة لها. غير أن الشاب الذي ارتضاها على عيبها، وعدها أن يواقعها المرات التي تريدها، فتوافق على الزواج منه، لكن الشاب لا يقوى على إرضاء رغبتها (الشبقية) فيشكو أمرها وأمره لعجوز عارفة بأمور الشهوة والشبق، فتحلّ مشكلة المرأة بأن تخرج منها دودتين إحداهما سوداء، (عائدة للعبد ــ العشيق الأول) وثانيهما حمراء، (عائدة للقرد ــ العشيق الثاني) وبعدئذٍ ما عادت المرأة تطلب النكاح إلا بمقدار معتدل.

والحق، إن أمراً كهذا تسوقه (شهرزاد) لكي تبدو شذوذيته عن الطبيعة السوية لقناعتها بأنه من المعيب، والمدمر (لعالم الأنوثة) أن تتحول المرأة إلى مجرد شهوة؛ تمركز الحياة وتجمّعها حول رغباتها، كما أنه من المدمر، اجتماعياً وإنسانياً أيضاً أن يتحول الرجل إلى (لاعب دور) فقط، غايته إشباع ذكورته، أو تلبية أهواء شهوته؛ ذلك لأن المرأة والرجل لا يتوجب النظر إليهما من زاوية الأنوثة والذكورة فقط، لأن كلاً منهما يعتبر فرداً اجتماعياً إنسانياً، والأنوثة والذكورة سمتان متضمنتان داخل هذا الاعتبار الاجتماعي الإنساني الشامل لكل منهما. بعبارة أخرى ليست الأنوثة إلا جزءاً خاصاً من المرأة الفرد، كما أن الرجولة ليست إلا جزءاً خاصاً من الرجل الفرد[3].

و(الليالي) لا تنظر إلى (المرأة) و(الرجل) إلا هذه النظرة. وما ذكرها لمثل هذه الحالات الشهوانية ــ الشبقة وإفاضة الحديث حولها إلا من باب الإحاطة والشمولية بالشواذ لنصل إلى الاعتيادي والطبيعي، لأن الحكايات في (الليالي) لا تكتفي بتوصيف ما يتم من سلوكات شاذة، وإنما تمضي إلى توصيف النهايات المدمرة اجتماعياً لتلك العلاقات الإنسانية. فكل النساء الشبقات، في (الليالي) مضين إلى المصير المدمر والمخرّب لمعاني اجتماعيتهن (عدم بناء الأسرة) وإنسانيتهن (معاشرة الحيوانات)، بل والذي أدّى (أي فعلهن) إلى طيّ حياتهن نهائياً ب(الموت)!!.

ولاشك أن (شهرزاد) التي اطلعت كثيراً على العلوم والفلسفة، وحوادث التاريخ، وأخبار المجتمعات وقصصها، كانت محيطة بفلسفة اليونان خصوصاً ما يتعلق منها بنظرية (الإفراط والتفريط) باعتبارهما حدّين يقعان في الأقاصي، والاعتماد على الوسطية والاعتدال في السلوك،

---

[1] ألف ليلة وليلة، م.س، الجزء الثاني، الليلة الخامسة والخمسون بعد الثلاثمائة، ص797..

[2] ألف ليلة وليلة، م.س، الجزء الثاني، الليلة الخامسة والخمسون بعد الثلاثمائة، ص797.

[3] هذا الفهم يعودنا إلى مفهوم (الجندر) والنوع الاجتماعي.

والتصرفات. لا بل إن الوسطية كانت معياراً إسلامياً تقاس به الأفعال في المجتمع الإسلامي.

ونـرى أيضـاً، بأن موضوع الجنس ما بين (الرجل) و(المرأة) إن مضى في هذا الاتجاه وحده (أي موضـوع الجـنس والمعاشـرة الصرف) فإن نهاياته مدمرة ومميتة، فهذا هو (شهريار) الذي انصرف إلى تلبية رغبات ذكورته ثلاث سنوات، قبل وصول (شهرزاد) إليه، كان الموت من نصيب كـل الفتـيات الأبكـار اللواتـي عرفهـن، كما كان نصيبه هو انغلاق نفسه على ذاتها وحيوانيتها، وغريـزتها العمياء حين اختصر هذا المخلوق الجميل (المرأة) واعتصره إلى مجرد متعة إن كان قد عرف المتعة أصلاً قبل معرفته ب(شهرزاد)[1]!. ومثل هذا الفعل (قتل الآخر وهو هنا قتل المرأة) لا يفعلـه الـرجال فقط وإنما تفعله النساء أيضاً. فالملكة (جانشاه) التي عاشت طويلاً، كانت تعاشر كل غريـب يدخـل مدينـتها، وبعـد استمتاعها به تقتله. فممارسة الجنس بالنسبة إليها هي كل شيء، و(الرجل) عندها ذكورة فقط، ما أن تعرفها حتى يتبعها الموت كخاتمة[2].

لقـد قدمت (شهرزاد) في (الليالي) فهماً عالياً لطبيعة المرأة وأنوثتها، بكل اعتدالها، وانطفائها، وشططها وشبقها، لتعلّم (شهريار) أن المعرفة هي الكفيل الوحيد بفهم الآخر، والوصول إليه ليس إلا مقدمة لحياة ملأى بالمشتهى والمرغوب؛ فبالمعرفة ينتظم السلوك، وتنتظم الذات، وتضبط الانفعالات مهمـا كانت أمواجها عالية، وتختفي مشهديات الموت، فيطمئن المجتمع، وتذوب التهديدات الموجهة للبنية المعرفية الاجتماعية.. لذلك تبدو بيارق الفرح حين تسود معطيات العدالة والحكمة.

ولعـلّ حذق (شهرزاد) وفطنتها قاداها إلى أن تسلط الضوء على الكثير من حالات الشذوذ عند الذكـور تجاه المرأة، أي خيانتها، لأمرين اثنين، الأول: صرف ذهنية (شهريار) عن الاعتقاد الكامل المطمئـن بـأن الخيانة خاصية المرأة وحدها. والثاني: أن الشذوذ موجود في المجتمعين (الذكوري) و(الأنـثوي)، وإن ظهورات (خيانة) الرجل للمرأة (الزوجة) أكثر بروزاً من (خيانة) المرأة للرجل، ذلك لأن الرجل يتباهى بأفعاله (وإن كانت خيانات) بسبب احتمائه بنفوذه الذكوري في المجتمع، بينما المـرأة لا تجرؤ على البوح بأسرار علاقتها مع الرجل أو الحديث عنها ولو تلميحاً. وهي تعلم جيداً أن المـباهاة بمثل تلك العلاقة (أو الكشف عنها وإن كانت علاقة مع أمير أو والٍ أو تاجر كبير، أو رجـل صاحب نفوذ) ستؤدي (أي المباهاة أو المكاشفة) إلى موتها، وإن لم يكن الموت جسدياً (مادياً) فهو سيكون اجتماعيا (روحيا).

ففـي حكايـة عمر النعمان[3] الذي يمتلك ألف جارية أو سرية جميلة، نجده (ولنلحظ الشهوانية

---

(1) في ظني لو أن (شهريار) عرف المرأة وألطافها أو جزءاً من هذه الألطاف عبر ألف فتاة بكر (في ألف ليلة وليلة).. لما استمر في عدوانيته الغريزية تجاه (شهرزاد) في لياليها الأولى معه، فقد كان يقول في نهاية كل ليلة (والله لا أقتلها حتى أعرف بقية الحكاية) لكنه حين عرف جسد (شهرزاد) وألطافها، ما عاد يذكر مفردة القتل على لسانه!.

(2) التصور مطابق لما يحدث حقيقة لملكة النحل حين يطاردها الذكور؛ وما أن يتم التلقيح حتى يموت الذكور الذين أصابهم حظ الوصول إلى الملكة.

(3) ألف ليلة وليلة، م.س، الجزء الثاني، الليلة ، ص

ونوازعها) يرغب بعشيقة ابنه التي يزمع الزواج منها؛ فيواقعها دون أي اعتبار لابنه ويفتضّ بكارتها. والأمثلة المشابهة كثيرة جداً، وإلا ما معنى أن بعض الولاة، والوزراء، والتجار يدفعون الكثير من أموالهم من أجل قضاء ليلة بصحبة جميلة، أو شراء جارية ذات صيت وجمال، أو الزواج مرات ومرات سراً وعلناً؟! أليست هي الشهوة الذكورية الباعثة على سلوكات كهذه؟! بلى، ولعل روح النزعة (البطريركية) في المجتمع تيسِّر ذلك للرجل، وتمنعه على المرأة.

وتؤكد (شهرزاد) في حكاياتها أن المرأة تكون أقرب إلى الضغينة والكره تجاه زوجها الذي يهجرها في فراشها، والذي يعتقد أنه بتقديمه الطعام والشراب والملبس لها قد وفى بواجباته تجاهها. لكن الحقيقة ليست كذلك، لأنها حقيقة ناقصة، أو قل معرفة ناقصة بطبيعة المرأة، ففي حكاية (معروف الإسكافي) نرى زوجة (معروف الإسكافي) تحقد عليه وتعزم على قتله، وذلك حين »صار لا يعتني بزوجته من أجل النكاح، وإنما كان يطعمها احتساباً لوجه الله تعالى، فلما رأته ممتنعاً عن وصالها ومشتغلاً بغيرها (أي الجارية)، بغضته وغلبت عليها الغيرة، ووسوس لها إبليس أن تأخذ الخاتم منه وتقتله«[1].

وانتفاء العلاقة ما بين (الرجل) و(المرأة) في (الليالي) تعني القطيعة مع الحياة. فـ (شهريار) الذي قطع علاقته مع الفتيات الأبكار اللواتي سبقن (شهرزاد) إلى فراشه نفى حياة هؤلاء الفتيات لأنه لم يقم علاقة إنسانية اجتماعية معين، وقد أورث نفسه شيئاً من مأساوية فعله. تماماً مثلما هو الزاهد الذي ارتضى الحياة بعيداً عن النساء، فقد أقام قطيعة مع الدنيا كلها ومضى إلى الاتجاه (الأخروي) الذي اقتنع بوجوده.

والأمر الأساسي الذي أرادت (شهرزاد) أن تلقنه لـ (شهريار)، هو أن كل النساء الخائنات لأزواجهن صرن إلى الزوال والموت، وأن كل الرجال الخونة لزوجاتهم ظلّوا على قيد الحياة ينتقلون بالمال حيناً، وبالجاه حيناً آخر من واحدة إلى أخرى وبعيداً عن معرفة زوجاتهم وقد كان المال والجاه ستارة ضافية حانية على الأسرار[2]. بل حين تعلم زوجاتهم بتلك الخيانات لا يفعلن أكثر من تهييج الغيرة، والانفعال، والتقرب من الرجل لإعادته إلى حياته المعتادة والاستحواذ عليه مرة أخرى[3]. قليلات هنّ النساء اللواتي انتقمن من رجالهن بالموت عندما شاهدن فعل الخيانة، وفي ذلك إشارة بالغة إلى النظام (البطريركي) وتسلط الرجل على المرأة، وقسوته البالغة عليها، أو قدرته على النفاذ من الخروق الاجتماعية التي أوجدها في البنية المعرفية للمجتمع. ولا تغفل (شهرزاد) عن

---

(1) ألف ليلة وليلة، م.س، الجزء الرابع، الليلة الحادية بعد الألف وهي آخر الكتاب، ص940.

(2) يقول المثل الشعبي (موتة الفقير ونزوة الأمير) لا أحد يعلم بهما.

(3) تقول (شهرزاد) في (الليالي) على المرأة أن تبحث في سلوكها، وكلامها، وعشرتها.. الخ عن الأسباب التي جعلت زوجها يميل عنها إلى أخرى، وذلك ليس تسويغاً لأفعال الرجل (خياناته) وإنما من أجل حث بنات جنسها على عدم الغفلة عن الرجل لأن قدمه سرعان ما تدبّ في حقول أنثوية أخرى، دون أن تعنيه كثيراً عادات المجتمع وتقاليده وأعرافه.

التوكيد على هذا الفرق الشاسع ما بين نتائج تمتع المرأة بالرجل، وتمتع الرجل بالمرأة منذ بداية (الليالي) وحتى نهايتها والذي يعني (حياة) الرجل، و(موت) المرأة!. والغاية من وراء ذلك واضحة، فـ (شهرزاد) تريد التأكيد على ضرورة مساواة المرأة بالرجل في مجتمع مدني متحضر؛ وضرورة إخراج المرأة من دائرة الأنوثة التي رسمت لها فقيّدتها.. إلى اعتبارها فرداً ليست الأنوثة إلا جزءاً من هذه الفردية، وليست هي كلها[1]!!.

وتحاول (شهرزاد) في حكاياتها التقليل من الأسباب المؤدية إلى تطلع المرأة نحو الآخر، وهي متزوجة، مثل الشهوانية، والفضولية، والانفعالية، وهجران الرجل لها، أو ترغيب الآخر لها من قبل الزوج أو الأخ أو الأب.. الخ، لكنها أسباب مخففة لهذا النزوع وليست جوهرية، ولا دائمة، كما أنها ليست مؤدية إلى الخيانة وإن توافرت أو وجدت في طبيعة المرأة، التي تعشق اللطف، والجمال، والرهافة، والمقارنة أيضاً بين ما تملك (والرجل تعدّه من أملاكها) وبين ما لا تملكه (الآخرون)! فمثل هذه الصفات إن وجهت باتجاه الحبيب الزوج صارت بناءً على بناء. بقولة أخرى، ما أرادته (شهرزاد) في هذا المجال من علاقة المرأة بالرجل، وصور الضدية فيما بينهما أو التوافقية، يتمثل في أن بذور التوجه نحو الآخر موجودة، ومهيأة للإنبات إن وجدت ما تريده أو تطمح إليه خارج قدرات زوجها وإمكاناته شريطة أن ينصرف (الزوج أو الرجل) عنها، أو يتجاهلها، أو يغيّبها عاطفياً. فالمرأة تبدي طاقات خارقة في العمل، والإخلاص، والود، والصبر تجاه الرجل إن أحبته، والحب لا يأتي إلا بالدفء الذكوري الذي يغمر المرأة ويسد المنافذ عليها نحو الآخرين، وقد يتجلّى الدفء بالنظرة، أو السؤال، أو اللمس، أو المجاسدة.. في لحظات كهذه تنسى المرأة تعبها، وبردها، وجوعها، وخوفها، وسوء حالتها الاجتماعية. والمرأة في (الليالي) تصبر على زوجها المريض، وتساعده على حالته الاجتماعية الرثّة، وتأخذ بيده مرات ومرات إن أخفق معها في الفراش. حتى إن (البغي) في (الليالي) تساعد طالبها والراغب فيها إن أخفق معها في المرة الأولى، أو الثانية، أو الثالثة، ولا تشعره بالنقص أو الدونية وإنما تدفعه بالتحريض إلى أن يمحو عثراته ويبني رغبته معها، وقد يأتي المحرض أحياناً شبيهاً بالعقوبة التي توقعها عليه حين تجعله يضاعف المبلغ إن أرادها لمرة ثانية، وإن أخفق في الثانية تضاعف المبلغ مرة أخرى وهكذا. إن (البغايا) اللواتي يتقاضين أجراً لسن كلهن على سواء، أي أن نقرّ بأن انحرافهن محتم وأن دوافع إصلاحهن والعودة بهن إلى الاجتماعية السوية غير ممكنة، فهذا ليس صحيحاً لأن بعضهنّ يتوب، ويتزوج، ويعيش حياة هانئة مع زوج واحد، تماماً كما حدث مع ابنة (طاهر علاء الدين) البغي التي أحبها الرجل العماني فتزوجها، وعاش بقية عمره معها[2].

---

[1] لقد أصابت (شهرزاد) كبد الحقيقة حين عرضت في (لياليها) صوراً عديدة للمرأة العالمة، والقارئة، والشاعرة، والفلكية، واللغوية، والتاجرة..، ففي هذا نباهة هدفها الرئيس هو عدم تأطير المرأة في إطار الأنوثة (المتعة، والإنجاب) فقط.

[2] ألف ليلة وليلة، م.س، الجزء الرابع، الليلة الثانية والخمسون بعد التسعمائة، ص811.

ونرى موضوعة (الخوف) من خيانة الزوجة التي هي أكبر تأثيراً وأذى في نفس الرجل (لأن الرجل اعتاد على خياناته هو لا على خيانة زوجته تمثلاً لروح السلم الاجتماعي البطريركي)؛ إن موضوعة (الخوف) من خيانة المرأة هي الأكثر حضوراً في حكايات (شهرزاد) في (الليالي) بدءاً من خوف الملك (شهريار) المولّد من خيانة زوجته ـــ الملكة مع عبدها الأسود (مسعود) تجاه الفتيات الأبكار اللواتي افتضّ بكارتهن وقتلهن مع الصباح كي لا تخونه واحدة منهن مع آخر، كائنة ما كانت هواجسها، وتطلعاته، ورغباتها، ونياتها، وأحلامها بعدما وضع (شهريار) جميع النساء في خانة واحدة هي خانة (الخيانة) وعدم الوفاء لزوج واحد أو رجل واحد!.

وهذا (الخوف) نراه أيضاً في القصة الإطارية التي جاءت على شكل خبر طويل، والمتمثل في (خوف) العفريت الهائل الحجم من خيانة (فتاة الصندوق) له مع آخر، وقد حبسها في صندوق عليه سبعة أقفال، وعاش معها في قيعان البحار، وما كان يخرجها إلى اليابسة إلا وهو معها، وبعلمه، ومع ذلك خانته هذه الفتاة انتقاماً منه لأنه خطفها من حبيبها في ليلة عرسها، أي انتقاماً منه لأنه وقف قبالة (الحب) وقطّع حباله الواصلة ما بين العشيق وعشيقته، وهي بذلك قد أحالت قيعان البحار أولاً، والصندوق وأقفاله ثانياً، وقوة العفريت وجبروته ثالثاً إلى الجحيم انتقاماً من الجحيم الذي تعيشه؛ أي الجحيم الذي أبعدها عن (فردوس) حبيبها وعريسها في ليلة زفافها[1].

ونرى (خوف) المرأة شديداً أيضاً، من أن يميل زوجها باتجاه امرأة أخرى (لجمالها أو مالها أو جاهها..) ولكنْ لهذا الخوف ـ حتى يصير خوفاً ـ عتبات عديدة منها: الحذر، والمراقبة، والممانعة، والعزل، والتنحية.. وهذه العتبات تبديها (الليالي) بقوة وذلك حين تُبعد الزوجات الجواري الجميلات عن طريق أزواجهن، أو تكيد لهن، تماماً كما حدث مع زوجة الرشيد زبيدة التي حاولت كل جهدها أن تبعد الجواري الجميلات، مثل (قوت القلوب) عن زوجها، فتلجأ، وفي أثناء غيابه، إلى دفنها حيّة في صندوق خشبي، لا ينقذها من موتها المحتم، وقد صارت في القبر، إلا غانم بن أيوب الذي تواجد مصادفة في المقبرة، وقد جاءها ليبيت فيها[2].

وموضوعة (الخوف) قد تبدو مرعبة وقاسية عند المرأة وحدها في (الليالي) ولكن هذا ليس صحيحاً، فـ (خوف) الرجل من المرأة أكبر وأشدّ قسوة، ذلك لأن المرأة ذات طبيعة سحرية قادرة على تغيير الهيئة، والمزاج، والسلوك، والواقع الذي يعيشه الرجل. فبدءاً من (شهريار) نجد حال (المغايرة) أصابته أولاً منذ اكتشافه لخيانة زوجته وممارسته لقتل الفتيات ليلة بعد ليلة، ومن ثم حال المغايرة الثانية التي عدّلت سلوكه تجاه المرأة بعد أن عايش (شهرزاد) وتعلم منها الكثير. وبعد كل ذلك مشهديات السحر الكثيرة التي أوردتها (شهرزاد) وقد استخدمتها النساء (الخائنات لأزواجهن على وجه التحديد والتخصيص) والتي قلبت هيئات أزواجهن (وقد اكتشفوا الخيانة) إلى حيوانات:

[1] أميل إلى الظن بأن العفريت كان فاقداً لحواسه، وأن فتاة الصندوق كانت تعي ذلك، وإلا ما كانت طمأنينتها وارفة إلى هذا الحد، مع قناعتي المطلقة أن المرأة تملك جرأة قلب لا يملكها الرجل عادة.

[2] ألف ليلة وليلة، م.س، الجزء الأول، الليلة الحادية والأربعون، ص206.

ككــلاب أو عجــول أو تيوس. وغالباً ما استخدمت المرأة الجميلة الشابة السحر من أجل إنقاذ نفسها من ورطة ما (وهي دائماً ورطة خيانة مع آخر)[1] أو من أجل الوصول إلى حبيبها البعيد عنها.

أمــا (عجائــز) الليالــي فقد استخدمن السحر لشرور لا حدّ لها فيها من الفتن والدسائس الكثير الكثــير، وفــيها من تغيير الهيئات البشرية إلى أخرى حيوانية أيضاً. ففي قصة (نور الدين شاه)[2] و(ورد شــاه)، نجد أن (نور) يحب (ورد) ويهيم بها، ولكن بعد أن أنجبت (الأميرة ورد) ابنها البكر وأولته بعض عنايتها تحوّل عنها نور الدين إلى غيرها وراح يبني العلاقات الغرامية والمغامرات مع حريمه وجواريه دون أن يقدر مشاعر زوجته الأميرة ورد، ودون أن يكون وفياً لمشاعر الحب التي جمعته بها، وراحت (ورد) تتابع أخبار نزواته، وشبقه، واستهتاره بها، وكانت كلما سمعت خبراً، أو رأت مشــهداً يغصّ قلبها إلى أن بدأت تذبل وتذوي، وعندئذٍ أحسّت بأنها بدأت تموت ببطء[3]، لذلك عمدت إلى طلب الطلاق من الملك نور الدين شاه لأنها تريدُ حريتها. وما أن سمع الملك طلبها حتى جــنّ جــنونه (إذ كــيف لها أن تتجرأ وتطلب الطلاق وهي في حضرة ملك عظيم له جاهه ونفوذه وقدراتــه)، ومــا كان منه إلا أن طلب العجوز الساحرة (ساشا) وأمرها بأن تحول الأميرة (ورد) أم ولده البكر الوحيد، وولي عهده، إلى قرد[4]!!.

وأعــتقد أن موضــوعة (الخوف) الكامنة في ذات الرجل والمرأة، كانت هي المهاد أو البساط الــذي جلس عليه (شهريار) ليستمع، كما جلست عليه (شهرزاد)، ومعاً راح كل منهما يقوم بدوره؛ الأول: (شــهرزاد) بالقص، والثاني: (شهريار) بالاستماع، وقد كان في ذات كل منهما (خوف) من الآخــر. فــ (شــهرزاد) خائفة على حياتها من (شهريار) ولذلك مضت في عالم القص تعليقاً ليس للحكايات فقط (لأن حكايتها عطشى لا تصل إلى الخواتيم بسهولة) وإنما مضت في عالم القصّ تعليقاً للزمــن أيضــاً طلــباً للــنجاة، و(شهريار) خائفٌ من (شهرزاد) التي استولت عليه بقصّها للحوادث والأخــبار البعيدة والمدهشة التي أوردتها، كي لا تحوّله إلى هيئة حيوانية بسحرها، وقد اعتقدَ بأنها عارفــة بالسحر وطقوسه، ذلك لأنها ولّدت الخوف في ذات (شهريار) من السحر منذ قصتها الأولى (الــتاجر والجنسي) وحكايــة المسافرين الثلاثة التي دارت حول السحر وسخط الأخوين إلى كلبين،

---

[1] نذكر هنا المرأة التي وجدها زوجها في فراشه مع عشيقها، فُبهت، فقامت هي وأخذت طاسة ماء وعزمت عليها، ورشته بمائها، فتحول إلى كلب، ثم فكّ سحره فعاد إلى شخصيته البشرية، وطلب من الفتاة التي فكت سحره أن تسحر زوجته بغلة لأنها ارتضت أن يركبها شخص آخر غير زوجها. الليالي: التاجر والجني.

[2] ألف ليلة وليلة، م.س، الجزء الأول، الليلة التاسعة عشرة، ص84.

[3] أظن أنه بات معروفاً بأن الجسد البشري ليس سوى قشرة وجدت لكي تغلف (بذرة الحياة)، والتي هي تعني المرأة مثلما تعني الرجل. لذلك يعدّ الرجل ماء حياة المرأة، كما تعدّ المرأة ماء حياة الرجل.

[4] لقد ظنّ الملك أن ورداً (زوجته) أحبت آخر ففضلته عليه (وهو الملك)، وأنه ما أن يطلقها ستتزوجه (أو يتزوجها) وعندئذٍ سيعرف الناس القصة، فتلوكه الألسن، لذلك لم يسألها عن أسباب طلبها للطلاق، بل بادر إلى مسخها (عن طريق السحر) إلى قرد.

والزوجتين إلى غزالة وبغلة[1].

لقد ركّزت (الليالي) كثيراً على القدرات المضمرة التي تتحلى بها (المرأة) والسحر خصوصاً، وقرنت هذه القدرات بالأسرار والمجاهيل الكامنة عند المرأة، بحيث ظلّت هذه الأسرار مجالاً رحباً لبثّ المخاوف في نفس الرجل الذي لا يستطيع على المرأة إلا بقدراته البيّنة، الجسدية (كفرد) أحياناً، والسلطوية (بأعوانه) أحياناً، والجاهية (مكانته) أحياناً أخرى. وقد شكّلت تلك الأسرار الكامنة في الذات الأنثوية في (الليالي) خندقاً دفاعياً تجاه مال الرجل، ونزواته، ورغباته، وسلطته، وذكورته (الديكية) في مجتمع اعتاد على تربيته الذكورية وتنميتها وتسمينها بحيث غدت هي كل شيء في الحياة الاجتماعية، أما الأنوثة فهي من ملحقاتها الاعتيادية.

ومهما يكن الشأن، فإن (شهرزاد) لم تستخدم السحر تجاه (شهريار) لتحويله من هيئة إلى هيئة خوفاً منه سواء أكانت عارفة بفنون السحر أم لا، كما أنها لم تستعن بإحدى العجائز العارفات بهذا الأمر. لكن (شهرزاد) استخدمت سحراً آخر مع (شهريار) حوله من دخيلة جوانية إلى دخيلة جوانية أخرى صارت كلٌّ منهما نقيضاً للأخرى، فهي بسحرها العالي المدهش (فن الكلام وجماليته) استطاعت أن تؤنسن (شهريار) وتعيده رويداً رويداً، وليلة بعد أخرى، إلى الاجتماعية المرغوبة، وإلى الإنسانية البانية؛ فهي بذلك كانت ساحرة لتبني، لا ساحرة لتنتقم. إنها بفعلها هذا لم تنجُ بنفسها، ولم تخلدها فقط، وإنما نجت ببنات جنسها، وبالمجتمع الذي دهمته العدوانية الدموية وخلدت ذكر (شهريار) أيضاً، وأعطت للكلام أهميته الاجتماعية مرة أخرى، وأبدت قدراته الخارقة على التحويل الاجتماعي، والمغايرة في البنية المعرفية للمجتمع[2] وقد سادت كعرف أو قانون مدة ثلاث سنوات كاملة، وهي بذلك أحاطت (لياليها) بهالة من القداسة الفنية الرائعة والباقية على الرغم من كرّ الأيام وتدافعها زمناً إثر زمن!!.

□

---

[1] ألف ليلة وليلة، م.س، الجزء الأول، الليلة الأولى، الليلة الثانية، الليلة الثالثة، صص11-13-16.

[2] وبذلك يمكن عدّ (شهرزاد) داعية اجتماعية، خلّصت مجتمعها (إنقاذاً) من غول (الدموية)، فما أنجزته هو أشبه بما أنجزته الثورات الاجتماعية، أو المغايرات التاريخية الكبرى.

المراجع:

1. ألف ليلة وليلة من المبتدا إلى المنتهى، طبعة مصوّرة عن طبعة برسلاو، ألمانيا، 1826، تصحيح مكسيميليانوس بن هابخط، الطبعة الثانية، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1998. (سلسلة نوادر المطبوعات).
2. التوحيدي، أبو حيان، علي بن محمد: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق د.ابراهيم الكيلاني، دمشق، وزارة الثقافة، 1978.
3. سركيس، إحسان: الثنائية في ألف ليلة وليلة، بيروت، دار الطليعة، 1979.
4. السعداوي، نوال: الوجه العاري للمرأة العربية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1977.
5. شكري، رمسيس: ألف ليلة وليلة الهندية: من الأساطير الهندية القديمة، القاهرة، مطبوعات كتابي (بلا تاريخ).
6. الشويلي، داوود سلمان: ألف ليلة وليلة وسحر السردية العربية، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 2000.
7. القلماوي، سهير: ألف ليلة وليلة، شهادة دكتوراه، القاهرة، دار المعارف، 1966.
8. عبد الرحمن، عواطف: إشكاليات تحليل المضمون، القاهرة، بلا تاريخ.
9. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت، دار المعرفة، 1983.
10. الموسوي، محسن جاسم: ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنكليزي، الوقوع في دائرة السحر، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1983.
11. مومسن، كاترينا: غوته وألف ليلة وليلة، ترجمة أحمد الحمو، دمشق، وزارة الثقافة، 1980.

□□□

الصوم في التراث الإنساني والإسلامي

د. محمود الربداوي

***يواكب** صدور هذا العدد في خريف هذا العام الميلادي حلولَ شهر رمضان في التقويم الهجري، واشتق له واضع الاسم الأول لفظة رمضان من الرمض وهو في اللغة شدة الحر؛ لأنّ بداية فريضة الصوم واكبت أشهر الحر الشديد.*

وترددتُ في الكتابة عن الصوم مع أن الموضوع موضوعٌ تراثي؛ لأن هذه المناسبة تتكرر في كل عام، وفي كل عام ينبري المفكرون والكتّاب للكتابة فيها، فيشرع رجال الدين والأطباء والمصلحون الاجتماعيون أقلامهم ليكتب كل وجهة نظره عن الصيام، ويعزّز كل كاتب وجهة نظره هذه بما يحفظه من شواهد وبراهين في الحقل الذي يتناول موضوع الصيام فيه، وكل هؤلاء محقون في عرض أفكارهم في اختصاصاتهم، وجاء ترددي من عزوفي عن منافستهم، وعن إيماني بأن الموضوع استُنْفِد، ولم تبق فيه زيادة لمستزيد؛ لكثرة ما كُتب فيه على مرور الأيام والأعوام، ووفرة الصحف والأقلام.

ولما تصفحتُ ما في ذاكرتي من بضاعة عن موضوع الصوم وجدتُ في مخزونها جوانب غابت عن أذهان الكتاب، فلم تكشف عنها أقلامهم، فحاولت بسطها لأن فيها إثراءً للجانب الثقافي عندهم بمقدار ما فيها إغناء لحصيلتهم الفكرية والعلمية، صحيحٌ أنني أحاول أن أتحدث عن حكمة تشريع الصيام وممارسته عند الأمم على مدار حقب التاريخ حتى وصل إلى الإسلام، فأغناه بأشكال من الأحكام نَحَتْ به منحى الفوائد الصحية والاجتماعية والنفسية فضلاً عن التوجه الديني الذي هو الأصل في ممارسة الصيام.

ومارس الناس الصيام أفراداً تارة وجماعاتٍ تارةً أخرى، في أوقات خاصة ولأغراضٍ خاصة، ومع ذلك ظل شعيرة عبادية مقدَّسة، يقصر حتى يصبح ساعاتٍ من اليوم، ويطول حتى يصبح شهراً أو يزيد عن الشهر، غير أن الأمم أجمعت على كراهية صيامِ الدهر. أو الصيام الطويل الذي يتجاوز السنوات؛ لأنه مخالف لحكمة الصيام وفوائده. وحتى لقد شملت الكراهية مواصلة الصيام

لمـدة يوميـن أو ثلاثة أو أكثر ـ كما في الإسلام ـ لأنه إرهاق للجسد وإضعاف له، وفي التعاليم الإسـلامية: ﴿ولا تُلقـوا بأيديكم إلى التَهْلُكَة﴾[1]، ونصَّ عليه: ﴿أيّاماً معدودات﴾[2] واختار له شهر رمضـان علـى أنه واكب في زمن الفرض الأول فصلَ الحر الشديد؛ لأنه زمن نزول القرآن فجمع بذلك الحُسْنَيَيْن عندما قال: ﴿شَهْر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدىً للناس وبيّنات من الهدى﴾[3].

الصوم في اللغة

والصـوم أو الصـيام، ولـيس لهما مصدر ثالث في اللغة هو: "ترك الطعام والشراب والنكاح والكـلام.. أو هو: الإمساك عن الشيء والترك له."[4] والمشهور عند الناس أنه الإمساك عن الطعام والشراب وثالثهما ساعات معينة من اليوم في شهر من السنة، ولكنْ هناك نوع رابع من الصيام قليل فاعلوه وإن كان قد مارسه بعض الأنبياء والصالحين، كالإمساك عن الكلام، ففي سورة مريم موقفان يأتي فيهما الصيام إمساكاً عن الكلام بصفته تعبيراً عن الشكر، الأول موقف زكريا الذي قال: ﴿ربِّ اجعلـي آيةً، قال: آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليالٍ سويًّا﴾[5]. والثاني موقف مريم ذاتها: ﴿فقولي: إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلّم اليوم إنسيّاً﴾[6].

أهداف الصيام:

تعدَّدت أهداف الصيام وغاياته، ولكنها تدور حول الأغراض التالية:

1 ـ العبادة والتقرب من الله: بصفة أنَّ الصيام شعيرة من شعائر الدين، وجاءت عند المسلمين إحدى أركان الإسلام الخمسة الأساسية.

2 ـ التكفير عن الذنوب والخطايا كصيام اليهود.

3 ـ الزهد والسمو بالروح والجسد كصيام المتصوفة والزهاد والنساك.

4 ـ التعبـير عن موقف سياسي، كالصيام الذي اتبعه (المهاتما غاندي) في نضاله السلمي ضد المستعمرين الإنكليز، وكالإضراب عن الطعام الذي قام به المعتقلون السياسيون والأسرى في السجون الإسرائيلية، ومن تضامن معهم.

5 ـ ممارسة الصيام لأسباب صحية، كعلاج بعض الأمراض، والتخفيف من البدانة، ومعالجة بعض أمراض جهاز الهضم خاصة.

---

(1) سورة البقرة: 195.

(2) سورة البقرة: 185.

(3) سورة البقرة: 186.

(4) لسان العرب، ابن منظور، مادة: صوم.

(5) سورة مريم، آية 10 وفي سورة آل عمران، 42، ﴿قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً﴾.

(6) سورة مريم، آية:27.

تاريخ الصيام في تراث الأمم

ليس الصيام بدعةً إسلامية، وإنما مارسته أديان وأمم قبل العرب والمسلمين، ولكن بكيفيات وتقاليد تختلف عن كيفيات المسلمين وتقاليدهم، وقد أشار إلى ذلك القرآن الكريم عندما قال: ﴿يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم الصيام كما كُتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾[1]؛ وعرفت الجماعات البدائية الصيام قبل الصيد وقبل الحصاد، وقبل أداء طقوس السِّحر.

وفي كثير من الحضارات القديمة عُدَّ الصيام وسيلة لرفع غضب الآلهة و لتهدئتها أو للمساعدة على انبعاث إله اعتقدت أنه مات في فصلٍ من فصول السنة، كما عُدَّ وسيلة لإعداد الأفراد، خاصة الكُهّان والكاهنات للتقرب من الآلهة، أو لمهامّ تتعلق بالجماعة.

فمن الأمم التي مارست الصوم في غابر الأزمان:

1 ـ الفراعنة، فأقدم الوثائق التاريخية عن الصيام ما نجده منقوشاً في معابد الفراعنة، وما كُتب في أوراق البَرْدي من أن المصريين القدماء مارسوا الصيام، وخاصة أيام الفتن والنزاعات والحروب، حسب ما تمليه شرائعهم ومعتقداتهم. كما يذكر التاريخ أن المصريين الفراعنة كانوا يصومون أيام الأعياد وفاءً لنهر النيل الذي اعتبروه مصدر الرزق والخير لهم، كما صاموا أيام الحصاد وجني الثمار، وأما رجال المعبد فكانوا يصومون ستة أسابيع في العام، يبدؤون صومهم من طلوع الشمس حتى مغيبها، ويمتنعون خلالها عن الطعام والشراب ومباشرة النساء، ويقضون ليلهم في النسك والتطهير والعبادة.

2 ـ وفي الديانات الهيلينية، على سبيل المثال، عبدة (أكليبوس)[2] إلـه الطب الشافي، ساد الاعتقاد عندهم بأن الآلهة تُلهم النبوءات الشافية في الرؤى والأحلام لمن صام بإخلاص شديد من كهنته، وعرف اليونان الصوم ومارسوه لغايات وأهداف متعدّدة، فقد كانوا يصومون قبل الحرب ليعتادوا على الصبر والتحمل راجين من ذلك النصرَ. ولعل (أبوقراط) ـ القرن الخامس قبل الميلاد ـ أول من قام بتدوين طرق الصيام وأهميته العلاجية. وكان بعض الفلاسفة اليونانيين القدامى يصومون عدة أيام في السنة، وكانوا يعدون الصوم خلال فترات معينة أحسن طريقة لتعليم النفس وتهذيبها، فصام (فيثاغورس) العالم الرياضي المشهور أربعين يوماً، وكان مقتنعاً بأن الصوم يساعد العمليات الفكرية؛ وصام كل من (سقراط) و(أفلاطون) عشرة أيام.

3 ـ وفي عهد البطالسة، كان أطباء الإسكندرية ينصحون مرضاهم بالصوم تعجيلاً للشفاء.

---

[1] سورة البقرة، 183.

[2] في الميثيولوجية اليونانية زعموا أن أكليبوس كان ابن أبولو، ولكنّ زيوس خشي أن يوفَّق إلى إبعاد شبح الموت عن الناس أجمعين، فأنزل صاعقة أردته قتيلاً.

4 ـ وكذلـك فرضتْ البوذية[1] والهندوسية[2] الصيام، وامتُدح الكهنة الهندوس لكثرة صومهم الشخصـي، لأسـباب متعدّدة، ويتحتّم على الهندي في صيامه ألاّ يقتل حيّاً وحتى الهوام والحشـرات، ولا يأكلَ من ذي روح، وقالت كتبهم المقدسة: عليك بالصوم، تصوم يوماً وتفطـر يومـاً، ويصـوم الرهبان البوذيون أيّاماً محدّدة مقدّسة من كل شهر. ولم يُحرَّم الصـيام إلا فـي الزراداشـتية[3] دون غـيرها مـن الأديـان المعروفة؛ ذلك لاعتقاد الزاراداشـتيين بأن الصيام يضعف المؤمن ولا يساعده على النضال ضد الشر ومقاومة الشيطان[4].

5 ـ وفـي الديانة الجينية[5] يُعد الصوم وفقاً لقواعد خاصة وممارسة معينة من التأمّل طريقة أكيدة يصل معها ممارسها لحالة السمو والارتقاء، قلّد الجينيّون أو (اليانيّون) مؤسس هذه الديانـة: (مهاويـرا) الذي صام يومين ونصف اليوم، قبل أن يهيم على وجهه في البلاد عارياً، مستسلماً للتأمل.

6 ـ وفـي الصـين حتى عام 1949 كان مألوفاً ملاحظة فترة محددة للصوم، والانقطاع قبل التضـحية في ليلة الانقلاب الشتوي قبل أن يبدأ الإله يانج (Yang): القوة الموجبة دورة جديدة. وكذلك صام (المنغوليون) فتركوا الطعام كل عاشر يوم.

7 ـ وفـي الديانـة الشـامانية[6] يعـتقد أتباعها في القدرة على الشفاء بالاتصال الروحي مع الشخصيات الدينية القادرة على الرؤية، والتي اكتسبت هذه الرؤية بعد إصابتها بأمراض لا يمكـن تفسـيرها، وهي شائعة بين الفنلك سكان سيبيريا، اعتاد أصحاب الرؤى الصوم بعد الرؤية الأولى للتدريب على رؤىً أكثر عمقاً والسيطرة على قدراتهم الروحية[7].

---

[1] البـوذية: هـي ديانة ظهرت في الهند بعد الديانة البرهمية في القرن الخامس أو السادس قبل الميلاد، تدعو إلى نبذ الترف، والمناداة بالمحبة والتسامح وفعل الخير، وحمل النفس على التقشف والخشونة وترك الملاذ. [الموسوعة الميسرة للأديان ـ 105].

[2] الهندوسـية: ديانـة وثنية، يعتنقها معظم أهل الهند، وقد تشكّلت عبر مسيرة طويلة من القرن الخامس عشر قبل الميلاد إلى وقتنا الحاضر، يدين بها الهندوس المنتشرون في الهند في المقام الأول، وفي بعض أجزاء باكستان وبنغلاديش (باكستان الشرقية) وسيري لانكا، ونيبال، قوامها الإيمان بالتناسخ، والدعوة إلى التحرر من التّفرّد والدنيوية. [الموسوعة الميسرة للأديان، 529].

[3] الزاراداشـتية: ديانـة فارسية قديمة، أسسها زاراداشت، وهي تقول بوجود إلهين: أحدهما (أهورامزدا) يمثّل الخير، والآخر، وهو (أهـريمان) يمثل الشر، وبأن الصراع بين هذين الإلهين لا ينقطع، كما تقول بأنّ على أتباع أهورمزدا أن يلتزموا نظاماً أخلاقيّاً صارماً يمكّنهم من أن يصبحوا طاهري الفكر والقول والعمل.

[4] موسوعة المورد، منير بعلبكي، 107/4.

[5] الجينيـة (Jainism): ديانة منشقة عن الهندوسية ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد على يدي مؤسسها (مهاويرا) وما تزال إلى يومـنا هـذا، أبوه أمير مدينة في ولاية بيهار، عاش حياته متمتعاً بالخدم والملذات العادية، ولما آلت إليه ولاية العهد حلق رأسه، وخلع ملابسه الفاخرة، وبدأ مرحلة الزهد والخلوة والتبتل.

[6] ديانة بدائية، تتميز بالاعتقاد بعالم محجوب، هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح السلف، وبأن هذا العالم لا يستجيب إلا للشامان.

[7] الإنترنت: مجلة أفق، ترجمة وإعداد: أسامة أبو الوفا.

8 ـ وكـان أوائـل الكولومبيين من سكان بيرو يمارسون الصوم للتكفير عن الخطايا والذنوب التي يُعترف بها أمام الكاهن.

9 ـ وقـد مارس هنود شمالي أمريكا (سكان السهول الكبرى وشمال غربي الباسفيك) الصيام أثناء طلب الرؤية. قبل معرفة البشرية للتدوين، وقبل نزول الكتب السماوية.

وعُـرف الصوم عند الهنود الحمر سكان جنوب غربي أمريكا على اعتباره من المظاهر المصاحبة للاحتفالات عند تغيير الفصول الموسمية.

10 ـ والـذي يقـرأ وصية لقمان لابنه يقع على مواطن يحرضه فيها على الصيام، ومعالجة الجسد بالتجويع لإذلاله لإمكان السيطرة على شهواته.

يوصي لقمان ابنه قائلاً: يا بني إذا امتلأت المعدة نامت الفكرة، وخرست الحكمة.

11 ـ والصـيامية، وهي نِحلة من نِحل المجوسية، تجردوا للعبادة، وأمسكوا عن الطيبات من الرزق تزهُداً، واتجهوا في عبادتهم للنيران، وأمسكوا عن النكاح والتزويج"[1].

ويحـتفل البهائيون بعيد النيروز، وذلك في ختام صيامهم الذي مدته 19 يوماً، وذلك في 21 آذار.

12 ـ إذا كانـت الديانـات القديمة والوثنية منها خاصة تمارس الصوم لأغراض متعددة فإن الديانـات السـماوية المتمـيزة بنزول كتب معينة على أنبيائها تميزت بأن الصوم لديها يمـارَس لتأدية غرض ديني وتؤكد على حتمية الصيام خلال فترة معينة من العام. وإن كان قد صاحبه أغراض جانبية أغلبها على هامش الغرض الديني، وهذه الديانات هي:

أ ـ الديانـة اليهودية: اتسمت أوقات الصوم عند اليهود بارتباطها بإحياء ذكرى نكبة أو كارثـة فـي التاريخ اليهودي بغرض الندم والتوبة والتكفير، ومن أشهر أيام الصوم عندهم وأقدسها:

أولاً ـ صـوم يـوم (كيبور) أي الغفران، وموعده اليوم العاشر من الشهر القمري الـيهودي (تشري) أول أكتوبر، ويبتدئ من وقت الغروب إلى غروب اليوم الذي يليه مع انقطاع عن المأكل والمشرب والمنكح وأي عمل دنيوي ما عدا التعبد لله.

ثانـياً ـ صـوم داود عليه السلام[2] إحياء لذكرى بداية حصار القدس من قِبَل الملك البابلي (نـبوخذ نصر) سنة 588 يهودية قبل الشتات، وقد أثنى النبي محمد ﷺ على هـذا النوع من الصيام إذ قال: [إنّ أحب الصيام إلى الله صيام داود... كان يصوم يوما ويفطر يوماً]. متفق عليه.

---

(1) دائرة معارف القرن العشرين، 5/593.

(2) انظر سفر صموئيل النبي.

وصــوم آب ذكرى تدمير الهيكل سنة 586 قبل الشتات بالتقويم اليهودي، وهو أكثر أيام الصـيام إجـلالاً، يشـتد فـيه الحـزن، ويقرأ اليهود عقب الصلوات الليلية في كتاب (العويل)[1] يتبعونها بترديد أشعار النحيب.

وصـوم جيدالـيا أو (كذالـيا) ذكرى اغتيال جداليا حاكم جيداه بعد تدمير الهيكل الأول وصوم (إسـتر) ذكـرى الملكـة اليهودية الصالحة ـ بنظرهم ـ وابن عمها مردخاي، وما أدّياه من فضل عظيم لليهود، وموعده يومَيْ الرابع عشر والخامس عشر من آذار (مارس) من كل عام.

أمـا نبـي الله موسى فقد صام أربعين يوماً صامها عند جبل سيناء، وذلك لاستقبال كلمات الله تعالى، وورد ذكرى ذلك في القرآن قوله: ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة، وأتممناها بعشر... إلخ﴾[2].

وهـناك خبر عن النبي محمد ﷺ رواه البخاري في صحيحه قال: [قدم النبي ﷺ المدينة واليهود تصـوم عاشـوراء، فسـأل عـنه فقالوا له: هذا يوم ظهر فيه موسى على فرعون، فقال النبي ﷺ لأصحابه: أنتم أحق بموسى منهم فصوموا].

وللتوفـيق بين عاشوراء عند المسلمين وعاشوراء عند اليهود، نقول إنه اليوم العاشر من شهر تشـري بالتوقيت اليهودي، وهو الشهر الأول في سنتهم العبرية، فجعله الرسول في اليوم العاشر من الشهر الأول من التوقيت الإسلامي: المحرم، وقال: "فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا التاسع: التاسوعاء؛ ليخالف اليهود" فلم يأتِ العام المقبل حتى توفي الرسول. فلم يصم في حياته إلا عاشوراء مـرة واحـدة، ولكنه صام في حياته تسعة رمضانات بعد أن فرض الصيام على المسلمين في السنة الثانية للهجرة.

أما اليهود في هذا العصر فقد نبذوا كل مظهر للصوم، إلا ما يقوم به بعض رجال الدين عندهم، ولا يعدو أن يكون صوراً ومظاهر فارغة لا تحمل أي معنى من معاني العبادة.

ب ـ وأمـا النصـارى فليس في أناجيلهم نص في فريضة الصوم، وإنما فيه ثناء على من صـامه بصـفته عـبادة ولذلك ففيه سمة الاختيارية، وأشهر صومهم وأقدمه (الصوم الكبـير) الـذي قبل عيد الفصح (القيامة عند الشرقيين)، وهو الذي صامه موسى عليه السلام وكان عيسى عليه السلام يصومه أيضاً، وتبعه الحواريون ثم وضع الرهبان أنواعاً أخرى من الصيام، وفيها خلاف بين المذاهب والطوائف، فالكاثوليك كان الصيام عندهم شديداً في بدء النصرانية، أما الكنيسة الشرقية للروم الأرثوذكس فأيام الصيام فيها أكثر منها عند الكاثولـيك، وقوانيـنها أشد صرامة وفيها مواقيت كثيرة للصوم والإمساك عن اللحم ونـتاجه، أمـا البروتستانت فالصوم عندهم سُنّة حسنة، أما الأقباط فيصومون أربعين يومـاً لذكـرى الأربعيـن التي صامها المسيح عليه السلام وكان هذا الصوم يبدأ عقب عيد

[1] سفر العويل: من أسفار العهد القديم، يتألف من خمس قصائد، كلها تتفجع على بيت المقدس، بعد أن دمرها البابليون عام 586 ق.م، يُنسب إلى النبي اليهودي آرامیا، ولكن المؤرخين يشكّون في صحة هذه النسبة.

[2] سورة الأعراف: 142.

الغطاس مباشرة، فنقله البطريك الإسكندري (ديمتريوس)، وهو البطريك الثامن عشر (188 ــ 234) إلى ما قبل عيد القيامة مباشرة، وأدمج في هذا الصوم صوم أسبوع الاستعداد وأسبوع الآلام، فبلغت العدة 55 يوماً، وهو الصوم الكبير عندهم[1].

وأثناء فترة الصوم لا يعقد النصارى الزواج، وبعضهم يصومون يوم الأربعاء المسمى عندهم بيوم المؤامرة التي انتهت بالقبض على عيسى عليه السلام بحسب زعم بعضهم، وكذلك يصوم آخرون يوم الجمعة لأنه اليوم الذي صُلب فيه المسيح عليه السلام كما يعتقدون.

جـ ــ أما الصيام عند المسلمين فقد فُرض بنصٍ من القرآن الكريم، قال عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا، كُتب عليكم الصيامُ كما كُتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾[2]. وجعله ﴿أياماً معدودات﴾ في الشهر التاسع من السنة الهجرية ﴿شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن هدىً للناس وبيّنات من الهدى والفرقان﴾[3]. وقد روت بعض الأحاديث أن الرسول ﷺ كان يصوم يوم عاشوراء وهو في مكة كما كانت تصومه قريش في الجاهلية، وكانت قُريش تصومه؛ لأنه يوم كانت تُستَر فيه الكعبة. فعندما فُرض شهر رمضان بالنص القرآني، صار واحداً من أركان الإسلام الخمسة، وتقرر على المسلمين صيامه عند رؤية هلال الشهر التاسع المسمى برمضان، ويستمر الصوم من الفجر حتى غروب الشمس، يمسك فيها الصائم عن المأكل والمشرب والجنس، وتختلف ساعة الإمساك حسب موقع مكان الصائم من خط الطول وخط العرض على الكرة الأرضية، ويُطلب من المسلم في شهر الصوم الإكثار من قراءة القرآن والصلاة المفروضة والتراويح والتهجد وغيرها.

ويصوم المسلمون تطوعاً يوم عاشوراء ووقفة عرفات وبداية رجب وشعبان ومنتصفيهما، والأيام البيض وهي 13 و14 و15 من الشهر القمري، قال قتادة: كان الصيام زمن نوح ثلاثة أيام في كل شهر، ثم نسخه الله في رمضان، وصوم النذور ككفارات عن ذنوب يرتكبها المؤمن في سنته. ولكن الصيام في أصل العقيدة الإسلامية فرضٌ فرضه الله تعالى يُتقرب فيه إلى رضاه وإطاعته، كي تسمو نفوسهم، وتتطهر أبدانهم، وأوجب القرآن الصيام بصفة كفارة عن اقتراف بعض الذنوب الكبيرة كالقتل والظهار وتكفير اليمين. فقال عن القتل: ﴿وما كان لمؤمنٍ أن يقتل مؤمناً إلا خطأً، ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة... أو... فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من

---

(1) الكنيسة القبطية: هي الكنيسة التي ينتسب إليها أقباط مصر، وهي ترى أن للسيد المسيح طبيعة واحدة فقط، هي الطبيعة الإلهية، ترقى إلى القرن الخامس للميلاد، ويرعاها بطريرك الإسكندرية، ومقره القاهرة، وللكنيسة القبطية أتباع كثر ومكانة مرموقة في أثيوبية حيث تدين كثرة السكان بتعاليمها.

(2) سورة البقرة، 183.

(3) سورة البقرة، 185، وكانت بداية صيام شهر رمضان في شعبان في السنة الثانية للهجرة في المدينة، في السنة التي فُرض فيها الجهاد، لأن الصيام جهاد النفس، والجهاد جهاد العدو.

الله...﴾[1].

وقـال عن الظِّهار[2]: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم، ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسَّـا... فمـن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾[3]. وقال عن كفارة اليمين: ﴿لا يؤاخذكم الله بـاللغو في أيمانكم، ولكنْ يؤاخذكم بما عقّدتم الأيمان، فكفّارته إطعام عشرة مساكين.... فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾[4].

الأحداث الكبرى في الإسلام واكبت زمن الصيام

لقـد كـرَّم الله شـهر الصـوم عند المسلمين بأن وقعت فيه مجموعة من الأحداث والمعارك والانتصارات الفاصلة في تاريخ الإسلام، فهذه بعضها:

17 رمضان غزوة بدر في السنة الثانية للهجرة.

10 رمضان فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة.

وفي رمضان غزوة تبوك في السنة التاسعة للهجرة.

وفي رمضان هُدم صنم العُزّى في السنة الثامنة للهجرة.

وفي رمضان انتشار الإسلام في اليمن في السنة العاشرة للهجرة.

25 رمضان معركة الزلاقة في سنة 470 للهجرة انتصر جيش المرابطين على جيش الإسبان

وفي رمضان معركة حطين. انتصر صلاح الدين الأيوبي على الصليبيين.

15 رمضان معركة عين جالوت في سنة 658 للهجرة انتصر قطز على المغول.

28 رمضـان فـتح الأندلـس في سنة 92 للهجرة، انتصر طارق على لذريق بعد أن نزل إلى ساحل بلاد الأندلس.

10 رمضـان حـرب تشرين التحريرية في 6 تشرين (اكتوبر) 1973 وتسمى عند المصريين معركة العبور.

وهناك معارك وانتصارات أخرى أحرزها المسلمون في رمضان كفتح جزيرة رودس ومعركة نهاوند وغيرها.

ومـع أن القرآن ينص على أن شهر رمضان نزل فيه القرآن وهي ليلة القدر، ويقدرها العلماء بالأيـام الوتـرية من العشر الأخير من رمضان، نزل فيها القرآن دفعة واحدة إلى السماء الدنيا، ثم نـزل علـى الرسـول مُنجَّما حسب الظروف والأحوال والمناسبات، ويذهب بعض العلماء إلى أن

(1) سورة النساء: 92.
(2) الظِّهار: أن يقول الرجل لزوجته: أنت عليَّ كظهر أمي، وكانت العرب في الجاهلية تُطلّق بهذه الكلمة.
(3) سورة المجادلة: 4 ـ 5.
(4) سورة المائدة: 93.

رمضـان نزلـت فـيه كتـب سماوية مقدسة كصحف إبراهيم التي يقال إنها نزلت في العاشر من رمضان، والتوراة لست من رمضان، والإنجيل لثلاث عشرة ليلة من رمضان أو ثماني عشرة منه. والـزبور لثنتي عشرة منه، وأظن أن الذين أرخوا لنزول هذه الكتب المقدسة قارنوا تواريخ نزولها بمطابقاتها في التاريخ الهجري، ولكن ذلك يظل تخميناً لا تعضده الدقة العلمية.

آراء عمالقة الأطباء في الصيام

مـن هذا العرض شبه المفصّل يتّضح أن الأمم، على اختلاف أجناسها وعروقها، البدائي منهما والمتحضر، المتدين منها والوثني، عرفت الصيام ومارسته، وإن اختلفت في غاياتها وأغراضها من الصـيام، وإن كانـت الغاية الأساس هي الغاية الدينية، فالكتب السماوية والأنبياء طلبوا من أتباعهم الصـيام تقرباً لله وطاعة لتعاليمه، وحتى هذا الغرض الديني ينطوي على منافع صحيّة وفوائد نفسية لمُمارسـه، فقد كثرت تعاليم الدين الإسلامي التي تحض على الاعتدال في تناول الطعام، ففي القرآن يقـولَ تعـالى: ﴿وكلـوا واشـربوا ولا تسرفوا، إنه لا يحب المسرفين﴾[1]. وتواترات الدعوة إلى الاقتصـاد في وجبات الطعام في الأحاديث النبوية الشريفة، قال الرسول ﷺ: "ما ملأ ابن آدم وعاءً شـراً مـن بطـنه" وقـال: "حسب ابن آدم لُقيماتٌ يقمنَ صُلبه" وصرح بالدعوة إلى الصيام بقوله: [صـوموا تصحوا] وجعل "الصيام جُنّة"، "لأن المعدة بيت الداء والحمية رأس كل دواء"[2]، والصوم ضرب من الحمية، وحتى الشاعر العربي امتثل بالتعاليم الدينية عندما قال:

ثـلاثٌ هـنَّ مـن سـبب الحمـام ... وداعـية السـليم إلـى السـقام
دوامُ مُدامـــة، ودوام وطءٍ ... وإدخـال الطعـام علـى الطعـام

وإذا كانـت الكتـب السـماوية والأنبياء والكهان ورجال الدين قد أكدوا على الغاية الدينية من الصوم، وجعلوها الهدف الأول من الصيام فإن الأطباء والمصلحين الاجتماعيين ركّزوا على الجانب الصـحي من الصيام، ولهذا عالج الكثيرون من الأطباء مرضاهم بالصوم، في مشارق الأرض وفي مغاربهـا، فـي قديـم الـزمان وفي حديثه، فهذا ابن سينا وصف الصوم لمعالجة جميع الأمراض المزمنة، ووصف الأطباء المسلمون في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين صوم ثلاثة أسابيع للشـفاء مـن الجدري، ومرض الداء الإفرنجي (السيفلس)، وفي زمن احتلال نابليون لمصر جرى تطبيق الصوم في المستشفيات للمعالجة من الأمراض التناسلية، ويقول الدكتور السيوطي: إن الصيام يمنع تراكم المواد السمية الضارة، كحمض البول والبولة وفوسفات الأمونياك والمنغنيز في الدم، وما تراكم في المفاصل والكلى من الحصيات البولية، ويقي من داء الملوك (النقرس)، كما يقول الدكتور إبراهيم الراوي: يؤثر الصيام في تنشيط القدرات الفكرية عند الإنسان لتنشيطه الخلايا الدماغية.

---

[1] سورة الأعراف، 31.
[2] انظر في توثيق هذه الأحاديث كتاب صحيح مسلم 3/121 ـ 176.

ولم يقل هؤلاء الأطباء المسلمون مقولاتهم هذه تعصباً للإسلام وانحيازاً لجانب الصيام وإنما قال مثل هذه المقولات عمالقة الطب الغربي في قديم الزمان و حديثه، وكلهم يؤكد فوائد الصيام الصحية، وقد مرّ معنا أن طائفة من أطباء الحضارة الهيلينية لمسوا فوائد الصيام، فقد مر معنا أن الطبيب اليوناني (أبو قراط) في القرن الخامس قبل الميلاد يُعد أول من قام بتدوين طرق الصيام وأهميته العلاجية وتبعه أطباء اليونان مثل (أسكابياد) و(سيلوس) فلجؤوا إلى معالجة كثير من الأمراض التي استعصيت على وسائل المداواة المتوفرة لديهم حينئذ، كما مر معنا أن عبدة (أكليبوس): إله الطب الشافي ساد الاعتقاد عندهم أن الصيام بإخلاص شديد يفضي إلى الشفاء من بعض الأمراض، وإلى مثل هذا ما رأيناه عند أطباء الإسكندر؛ في زمن البطالسة أنهم كانوا ينصحون مرضاهم بالصيام تعجيلاً للشفاء.

ونُقل عن الطبيب الأمريكي (كارلو) أنه خاطب قومه ناصحاً لهم بالانقطاع عن الطعام مرةً كل عام.

ثم امتدح دين الإسلام قائلاً: إنه أحكم الأديان، حيث فرض الصيام، وأن محمداً الذي جاء بهذا الدين - برأيه - كان خير طبيب وفق إرشاده وعمله، حيث كان يأمر بالوقاية قبل المرض وقد ظهر ذلك في الصيام، وفي صلاة القيام[1]. وينقل عن الدكتور (ماك فادون) أحد الأطباء العالميين الذين اهتموا بدراسة الصوم أنه يقول: إن كل إنسان يحتاج إلى الصوم وإن لم يكن مريضاً؛ لأن سموم الأغذية والأدوية تجتمع في الجسم فتجعله كالمريض وتثقله، فيقل نشاطه، فإذا صام الإنسان خف وزنه، وتحللت هذه السموم من جسمه بعد أن كانت مجتمعة، وما أن تذهب عنه حتى يصفى صفاءً تاماً[2].

وفي ألمانيا أقام الدكتور (أوتوبو تشنجر) مصحاً في بلدة (باديرمونت) سماه (مصح الصوم الطبي) قال عن الصوم: استناداً إلى النتائج البعيدة المدى والإمكانيات المتعددة في التطبيق العملي للمعالجة بالصوم فإن هذه المعالجة، قد أثبتت جدواها بشكل منقطع النظير، حتى إنها فاقت كل التوقعات التي كان يتوقعها من قبل[3].

وقد تنبه الأطباء والباحثون إلى تأثير الصوم على المسنّين، فأرشدوهم إلى عدم الإفراط في الطعام وترك الانغماس في الملذات والشراب، ومن الحكم المشهورة التي قالها أحد الأعراب مقولة: "لا يوجد ما هو أشدّ ضرراً على الشيخ الكبير من أن تكون له جارية حسناء وطباخ ماهر". ولذلك يقترحون الصوم للتخفيف من الشهوات الجامحة، وهذا ما تنبه إليه الرسول ﷺ في فترة مبكرة عندما أرشد الشباب بالصوم لكبح غرائزهم لكسر حدة الشهوة الجامحة، إذ لم يتيسر لهم الزواج، قال: [يا

(1) للتحقق من هذا الموضوع يُرجع إلى كتاب الطب النبوي.

(2) صفحة من الأنترنت موقع التقوى، بقلم: خالد اللحام نقلاً عن الدكتور نجيب كيلاني في كتابه (الصوم والصحة).

(3) المصدر نفسه أيضاً.

معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وِجاء][1].

فهذا (لودفيك كارنارو) من البندقية يكتب أبحاثاً عن فوائد الصوم بعد أن مارسه واستفاد منه، وهو في الثالثة والثمانين من عمره، وقد سئل أحد المعمرين، وهو ميشيل أنجلو عن سر صحته الجيدة، وتمتعه بنشاط غير عاديٍ بعد أن تجاوز الستين، فقال: إن السبب في احتفاظي بالصحة والقوة والنشاط إلى اليوم هو أنني كنت أمارس الصوم من حينٍ لآخر، وقد بيّن (آلان سوري Alain Saury) قيمة الصوم في حيوية الجسم ونشاطه، ولو كان في حالة المرض، وأورد حالات عدد من المسنين، تجاوزت أعمارهم السبعين، استطاعوا بفضل الصوم استرجاع نشاطهم وحيويتهم الجسمية والنفسية.

فالصوم أداة يمكن أن تعيد الشباب والحيوية إلى الخلايا والأنسجة المختلفة في البدن، ولقد أكّدت أبحاث (Margulis) أن الصوم وحده قادر على إعادة الشباب الحقيقي إلى الجسد.

ولو رحت أستعرض ما كتبه أطباء الغرب عن فوائد الصوم الصحية، لاستطال بين يديّ البحث، كالذي كتبه في إنجلترا الدكتور (تشين) الذي خالف عادات قومه من (البروتستانت) المفرطين في الطعام، وعالج نفسه بواسطة الصوم من آثار الإفراط في المآكل، وما كتبه في ألمانيا (هوفمان) أن الصوم يعين على معالجة الصرع والقرحة والسرطانات الدموية والساد الذي يصيب العينين، وأورام اللثة ونزيفها والقرحة الجفنية، وأكد ذلك في روسيا الدكتوران: مينوف وسباسيك. وأيّد أبحاثهما الدكتور (زيلاند)، وفي الولايات المتحدة بدأ الاهتمام بالصوم باعتباره علاجاً للمرضى منذ القرن الماضي، فقد عالج الدكتور (ادوارد ديوي) الاضطرابات المعوية والمعدية والاستسقاء والترهل الجسدي.

هذا وعقدت مؤتمرات كالمؤتمر الثامن لاختصاصيي الحمية الغذائية الذي عقد عام 1928 حيث أقر المؤتمرون فائدة الصيام لمعالجة الأمراض الناجمة عن فرط التغذية أو اضطراب الاستقلاب، وفي حالات تصلب الشرايين، وارتفاع الضغط الدموي، وفي الاختلاجات العضلية، أليس في هذا مصداق قوله ﷺ: [صوموا تصحوا].

فوائد الصوم ومنافعه

بالإضافة إلى أن الصوم، في كثير من الديانات، شعيرة من شعائر الدين، يَرتقي في الدين الإسلامي إلى درجة الفرض بصفته أحد أركان الإسلام الخمسة، فإن له فوائد دنيوية فردية واجتماعية ونفسية وأخلاقية، لا يتسع مقام البحث إلا لتلخيص بعضها، منها:

1 ـ أن الصوم، سواء للمريض أو السليم، راحة للجسم، يمكّنه من إصلاح أعطابه، ومراجعة ذاته. وبفضله تستعيد أجهزة الإطراح والإفراغ نشاطها وقوتها، ويتحسّن أداؤها الوظيفي

[1] الوجاء: معالجة تؤدي إلى وقف النكاح.

في تنقية الجسم، مما يُفضي إلى ضبط الثوابت الحيوية في الدم وسائر سوائل البدن.

2 ـ يوقف الصوم عملية امتصاص المواد المتبقية في الأمعاء، ويعمل على طرحها، فيطرد السموم المتراكمة في البدن التي يمكن أن تتحول إلى نفايات سامة إذا لم تطرح. وكذلك يحلل المواد الزائدة والترسبات المختلفة داخل الأنسجة المريضة، فيحسّن وظيفة الهضم، ويسهل الامتصاص، ويسمح بتصحيح فرط التغذية.

3 ـ يعمل الصيام على ترشيد توزيع الطاقة حسب حاجة الجسم.

4 ـ يقوم الصوم كعلاج شافٍ لكثير من أمراض العصر المتنامية، فتهبط في الجسم نسبة الدسم، وحمض البول، فيقّي البدين، وأصحاب السِّمنة المفرطة، من الإصابة بتصلب الشرايين، وداء النقرس، وآفات القلب، وغيرها من أمراض التغذية.

5 ـ يقوي الصيام الجهاز العصبي، فيفتح الذهن، ويقوي الإدراك.

6 ـ والصيام المنتظم يعيد للجسم حيويته وشبابه، وقدرته على التكيف مع الظروف المتغيّرة.

7 ـ والصيام علاج لبعض الأمراض المزمنة، وهذا ما لجأ إليه الطبيب العربي القديم ابن سينا، والطبيب الروسي الحديث (ب. ج ـ سباسكي) الأستاذ في جامعة موسكو.

8 ـ علاجان اقتصاديان لا يكلفان المرء شيئاً، وهما من أنجع العلاجات: الصوم ورياضة المشي.

9 ـ للصوم فضيلة نفسية أنه يعوّد الإنسان الصبر على التحمّل، ولذلك قال الرسول ﷺ: [الصوم نصف الصبر، ويقوي الإرادة، وترويض النفس، ويخفف التوتر في الجهاز العصبي (اللهم إني صائم)]. والجوع يساعد الصائم على السيطرة على الذات، وكبح شهوات الجسد الجامحة. فيستشعر الصائم أنه في عبادة، فيكف عن الرفث والصخب.

10 ـ وعند الجوع ينكسر البطر، والبطر يفضي أحياناً إلى الطغيان والاستبداد. ومن هنا جاء قوله تعالى: ﴿إن الإنسان ليطغى أنْ رآه استغنى﴾[1] فالجوع يحرك غريزة التواضع والاستكانة وهذا ما انتبه إليه الإمام الغزالي عندما قال: "الصيام زكاة النفس، ورياضة الجسم، فهو للإنسان وقاية، وللجماعة صيانة، في جوع الجسم صفاء القلب، وإنفاذ البصيرة، ولأن الشبع المفرط يورث البلادة، ويعمي القلب، ويكثر الشجار فيتبلّد الذهن، أحيوا قلوبكم بقلة الضحك وقلة الشبع، وطهروها بالجوع تصفو وترق، ومن هنا جاءت حكمة النبوة: نحن قومٌ لا نأكل حتى نجوع، وإذا أكلنا لا نشبع، أي لا نأكل حتى درجة الشبع المفرط. وهذا تأييد لوصية لقمان الحكيم لابنه القائل فيها: يا بُنيَّ إذا امتلأت المعدة نامت الفكرة، وخرست الحكمة.

[1] سورة العلق، 6.

11 ـ والصوم يعمل على إيقاظ الشعور الجماعي المشترك في صفوف الأمة حين يذوق الجميع: غنيّهم وفقيرهم آلام الجوع ومرارة الظمأ، فيتحرك فيهم الحس الاجتماعي التضامني، وتستيقظ الرغبة في الحنان على الفقير الجائع.

هذه بعض فضائل الصيام وفوائده، ولو حاول المرء استقصاءها كلها لوجد في الصيام منافع كثيرة غير التي عددناها.

كنتُ أود أن أكتب عن آراء شعراء العرب في الصيام، ولكنْ نظراً لأنهم في كل واد يهيمون، خشيت أن يجنح بيَ البحث إلى وادي الخيال، وهذا يجانب المنهج العلمي الذي أردته لهذا البحث، ومادة الشعر في الصيام سأفرد لها دراسة ليس هذا مكانها.

❑

المصادر والمراجع:

1 ـ *القرآن الكريم*

2 ـ *صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركية: 1981م.*

3 ـ *صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، المطبعة العامرة، استانبول، تركية 1323هـ.*

4 ـ *الطب النبوي، ابن قيّم الجوزية، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ط9، دمشق 1986.*

5 ـ *الكتاب المقدّس، الجمعية البريطانية والأجنبية لانتشار الكتب المقدسة، مدرسة أوكسفورد 1980م.*

6 ـ *لسان العرب، ابن منظور المصري، دار صادر ودار بيروت، 1955م ـ 1374هـ لبنان.*

7 ـ *موسوعة المورد، منير بعلبكي، بيروت، لبنان، 1967.*

8 ـ *الموسوعة الميسرة، الندوة العالمية للشباب المسلم، الرياض، 1409هـ/ 1989م.*

❑❑❑

الفلسفة العربية الإسلاميّة بين الروح والمادة

عدنان الرفاعي[*]

الفلسفة ***هي حب الحكمة والمعرفة، والبحث عنهما، وبالتالي فالفلسفة هي النظر ـ باستقراء عقلي ـ إلى ما وراء الظواهر والأمور.. وحينما نقول الفلسفة العربية، فإننا لا نعني فقط الفلاسفة المسلمين الذين كتبوا في ميدان الفلسفة من أجل الفلسفة، والذين ارتبطت أسماؤهم بالفلسفة، إنما نعني أيضاً كل التصورات والرؤى الفكرية لمسائل الدين والوجود والمجتمع والإنسان.. وبالتالي ندخل في هذه الساحة جميع مذاهب العقيدة والفقه والتفسير، عبر تاريخ هذه الأمة..***

لقد وُلدت الفلسفة العربية من رحم الدين الإسلامي، وهي ليست مستقلة عن هذا الدين، سواءٌ الرؤى الفلسفية التي تنظر إلى الدين الإسلامي من منظار الفلسفة، أم الرؤى التي تنظر إلى الفلسفة من منظار الدين الإسلامي..

والفلسفة العربية بمفهومها الفلسفي المجرّد عن الدين، لم تنتشر في الوسط العربي كما انتشر الفقه والتصوف والتفسير؛ لأن الفكر الإسلامي كان فلسفة الأمة من علمائها وأمرائها إلى عامتها وفقرائها..

وسنحاول المرور ـ إن شاء الله تعالى ـ على أهم الفلاسفة العرب والمسلمين؛ لنرى مدى ترجح هؤلاء الفلاسفة بين التأثر بروح القرآن الكريم من جهة، وبين التأثر بالفلسفات الأخرى وخصوصاً الفلسفة اليونانية من جهة أخرى..

لقد وقف معظم الفلاسفة العرب والمسلمين ـ باستثناء الغزالي كما سنرى ـ موقف التوفيق بين روح العقيدة التي يحملها القرآن الكريم من جهة، وبين مادّة الفلسفة اليونانية من جهة أخرى.. ولذلك لا نرى فيلسوفاً عربياً ملحداً بما تحمله الكلمة من معنى، كما هو الحال في الأمم الأخرى،

[*] باحث وكاتب إسلامي من سورية.

وفي الوقت ذاته يقف معظم الفلاسفة العرب موقف احترام وإعجاب ـ عدا الغزالي كما قلنا ـ بالفلسفة اليونانية..

لذلك نرى أن ريتشارد فالتزر يقول.. (من المفيد أن يُقارن المرء بين الامتنان العظيم الذي كان فلاسفة المسلمين جميعاً يشعرون به نحو اليونان، وبين تواضعهم الجمّ عندما يتحدثون عن آثارهم الشخصية في الفلسفة..)

ولنبدأ بالفلاسفة العرب والمسلمين ابتداءً من ابن المقفع وانتهاءً بابن خلدون:

ابن المقفع:

وُلد حوالي سنة 106 هجرية في مدينة جور قرب شيراز، وكان أبوه مجوسيّاً من أصلٍ فارسيٍّ..

كان من المتمرّدين على الآراء التقليدية، واللجوء ـ عنده ـ إلى حكم العقل هو علاج السوء والحمق والفساد، وهو السبيل للكشف عن الحقيقة.. يقول: (العقل مكتسبٌ بالتجارب والأدب. وله غريزة مكنونة في الإنسان، كامنة كالنار في الحجر، لا تظهر ولا يُرى ضوءُها حتى يقدحها قادح من الناس، فإذا قُدحت ظهرت طبيعتها، وكذلك العقل كامنٌ في الإنسان، لا يظهر حتى يُظهره الأدب وتقويه التجارب..)[1]

ويقول أيضاً: (غاية الناس وحاجاتهم صلاح المعاش والمعاد، والسبيل إلى إدراكها العقل الصحيح، وإمارة صحة العقل اختيار الأمور بالبصر، وتنفيذ البصر بالعزم، وللعقول سجيّات وغرائز، بها يُقبل الأدب، وبالأدب تنمو العقول وتزكو..)[2]

وهكذا نرى أن فلسفة ابن المقفع فلسفة عقلية، ترفض الآراء التقليدية البعيدة عن العقل، وتعتبر العقل بمثابة السبيل الوحيد للكشف عن الحقيقة، ولتحقيق غاية الإنسان..

الجاحظ:

وُلد سنة 159 هجرية في البصرة، امتاز بتجربة فلسفية شاملة، تدلّ على اطّلاعه على ثقافة عصره وما سبقها من ثقافات، ولذلك نراه ينتقد أرسطو وعلماء عصره من فقهاء ومحدّثين.. ولم ينجُ الأدباء والشعراء والخطباء والمترجمون وحتى العامة من نقده..

اعتقد الجاحظ بأن للمعرفة وجهاً مجرداً مشتركاً بين جميع الأمور، وأن المعرفة الإنسانية صرحٌ تتعاقب الأمم وتتآزر في بنائه..

وعلى الرغم من أن الجاحظ يعتبر التجربة مقدمةً للوصول إلى الحقيقة، ويطمئن إلى المعرفة

---

[1] المدخل إلى الفلسفة – د. عادل العوا – د. غسان فنيانس – جامعة دمشق 1982، ص:35.

[2] المرجع السابق ص: 37

الحسّيّة الاختياريّة، إلاّ أنّه في الوقت ذاته ينبّه إلى أخطاء الحواسّ وخداعها، ويعدّ العقل الفيصل الأخير الذي يُحتَكم إليه.. فيقول: (فلا تذهب إلى ما تريك العين، واذهب إلى ما يريك العقل، وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول.. والعقل هو الحجّة)[1]

ومنهج الجاحظ للوصول إلى اليقين هو أن يتمّ البدء بالشكّ المنهجي الواعي عبر طريق المعرفة العقلية.. أي يتمّ دفعُ الشكِّ باليقين من خلال المشاهدة والتجربة والمحاكمة البرهانيّة..

النّظام:

وُلد في البصرة سنة 160 هجرية، وكان من الموالي.. وقد سبقت عقليّة النّظام زمنها، فكان فيها ركنا الشكّ والتجربة، اللذان سارت بهما أوروبة في نهضتها الحديثة.. يقول النّظام: (نازعت الشُكّاك والملحدين فوجدت الشُكّاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود.. إن الشك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حالة شك)[2]

ولذلك من الطبيعي أن يكون النظام مؤمناً إيماناً شديداً بالعقل في تفسير القرآن الكريم، وفي نقد الأحاديث، وأعمال الصحابة، وآراء الفقهاء.. يقول: (لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم إلى العامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيراً منهم من يقول بغير رواية، على غير أساس، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم..)[3]

ويقول في نقد المحدثين: (لقد قدمتم السنور على الكلب، ورويتم أن النبي ﷺ أمر بقتل الكلاب واستحياء السنانير وتقريبها وتربيتها، وأنه قال: إنهم من الطوافات عليكم، مع أن كل منفعة السنور هي أكل الفأر فقط.. وهو مع ذلك يأكل حمامكم وفراخكم والعصافير التي يتلهى بها أولادكم، ويأكل الطائر الذي يتخذ لحسنه وحسن صوته، فإن هو عف عن أموالكم، لم يعف عن أموال جيرانكم، ومنافع الكلب لا تحصيها الطوامير، ثم السنور مع ذلك يأكل الأوزاع والعقارب والخنافس والحيات، وكل خبيثة، وكل ذات سم، وكل شيء تعافه النفس، وقلتم في سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلتم، ثم لم ترضوا به حتى أضفتموه إلى نبيكم)[4]

الكندي:

ولد حوالي سنة 185 هجرية، وكان أبوه من ولاة الأعمال في الكوفة..

تأثر الكندي بالفلسفة اليونانية، ففي علم النفس تأثر بأفلاطون، وفي الأخلاق بتعاليم سقراط،

---

[1] المرجع السابق ص: 42

[2] المرجع السابق ص: 40

[3] المرجع السابق ص: 38.

[4] المرجع السابق ص: 38.

وفي الإلهيات بآراء أرسطو، باستثناء ما يتصل بالله تعالى وصفاته، وبقضية قدم العالم وخلقه.. واتجه الكندي اتجاهاً معتزلياً في تفسير القرآن الكريم والحديث..

اعتبر الكندي أن الحقيقة تراث مشترك بين الأمم على مر العصور.. ويعد أول من دعا إلى وحدة الصف بين الفلاسفة، بعيداً عن الحدود القومية لنصرة الفلسفة أمام أعدائها..

ودعا الكندي إلى عدم إنكار جهد السابقين، وإلى الإشادة بفضلهم لأنهم سبب لنا لنيل الحق، فيقول: (وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق، من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقائله، ولا بالآتي به، ولا أحد يبخسه الحق، بل كل يشرفه الحق)[1]

وسعى الكندي للتوفيق بين منهجه الرياضي الاستنباطي العقلي، وبين نظرة المعتزلة في نفي الصفات عن الله تعالى، فرأى أن ذات الله تعالى هي وحدته التي لا تفسد.. وفي اعتقاد الكندي أن الفلسفة الحق والدين الحق متفقان دائماً، لأن كلاً منهما هو علم الحق..

الفارابي:

ولد سنة 257 هجرية في بلدة فاراب من تركستان.. ثقافته موسوعية شملت اللغة والرياضيات والكيمياء والفلسفة والعلم الديني والمنطق والفقه.. واستخدم الفلسفة اليونانية لتكوين منظار فلسفي ينظر من خلاله إلى جميع نواحي الإسلام.. بدأ الفارابي بإحصاء العلوم علماً علماً، وذهب إلى أنّ علم الحكمة هو أشرف العلوم.. وتأثر بأرسطو وحاول التوفيق بين رأيي أرسطو وأفلاطون، ليخلص في النتيجة إلى أنّ المعاني التي قصدها كل منهما هي واحدة.. وما دفعه إلى ذلك هو اعتقاده بوحدة الفلسفة..

واعتنق الفارابي مبدأ الفيض، فرأى أنّ الله تعالى واجبُ الوجود، وهو مصدر كلّ ما هو في الكون، ورأى أنّ الإنسان يتميّز عن سائر الكائنات المخلوقة بأنّه يتوق للرجوع إلى مصدره الذي فاض منه ليتّحد بالله تعالى، وذلك عبر تركه للشهوات وما يتعلق بها من المادة..

وعند الفارابي يلتقي الفيلسوف بالنبي من حيث الجوهر، ويفترقان من حيث الشكل والأسلوب، فالنبي يتلقّى الحقائق بشكلها الكامل كأنها ماثلة في عالم الحسّ، لذا تجنح الشريعة إلى أسلوب التشبيه والتمثيل.. بينما يستقرئ الفيلسوف الحقائق ويستنتجها بشكلها المجرد عن المادّة وصورها، لذا تجنح الفلسفة بالعقل إلى أسلوب البرهان المجرّد..

لننظر في النص التالي من قول الفارابي: (إن الموجودات على ضربين: أحدهما ممكن الوجود، والثاني واجب الوجود.. وممكن الوجود إذا فرض غير موجود، لم يلزم عنه محال، وليس يغني بوجوده عن علته، وإذا وُجد صار واجب الوجود بغيره لا بذاته، أمّا الواجب الوجود، فمتى فرض

[1] تاريخ الفلسفة العربي، د. غسان فنيانس– 1982م، ص: 65.

غير موجود لزم عنه محال، ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية، في كونها علةً ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيءٍ واجب، هو الموجود الأول، الذي هو السبب الأول لوجود الأشياء، وهو الله تعالى..) [1]

ويقول أيضاً: (ولمّا كان الباري أكمل الموجودات، وجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة، كما أن معرفتنا بالرياضيات أكمل من معرفتنا بالطبيعيّات، لأن موضوع الأولى أكمل من موضوع الثانية، ولكنّنا أمام الموجود الأول كأننا أمام أبهر الأنوار فلا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا، لأن الضعف الناشئ عن ملابستنا بالمادة يقيّد معارفنا ويعوقها)[2].

وهكذا نرى أن الفارابي يميل إلى روح القرآن الكريم، ولكنه حينما يتفلسف على طريقة الفلسفة الأفلاطونية نراه يميل إلى تلك الفلسفة..

المعرّي:

وُلد سنة 363 هجرية في معرة النعمان..

اعتبر المعرّي العقل سبيلاً للوصول إلى الحقائق، ومغزى الحياة عنده يتجلى في تجربة الموت، فالموت عنده هو الحقيقة بدليل أنّه ينقض الحياة..

والمعرّي نقد المتديّنين، ولا يرى في اختلاف الأئمة رحمة، بل يراه تناقضاً عجيباً.. ونقد أيضاً العقائد والفقهاء والمتصوّفة والزهّاد والرهبان والحكام والقضاة والأدباء والدنيا والزمان..

فمذهبه في الحياة هو التشاؤم، والحياة عنده كلّها تعب، وخير النساء اللاتي لا يلدن، فعلى المرء أن يجتاز الحياة بانتظار الموت..

يقول المعرّي:

كم أمّةٍ لعبت بها جُهّالها ... فتنطّست من قبل في تعذيبها

الخوف يلجئها إلى تصديقها ... والعقل يحملها على تكذيبها[3]

ويقول أيضاً:

وجدت الناس في هرجٍ ومرجٍ ... غواةً بين معتزلٍ ومُمرجِ

فشأن ملوكهم عزفٌ ونزفٌ ... وأصحاب الأمور جباة خَرجِ

---

[1] قصة الإيمان – الشيخ نديم الجسر- دار المعرفة- بيروت- الطبعة الثالثة ص:65.

[2] المرجع السابق ص: 60.

[3] اللزوميات لأبي العلاء المعري- دار الجيل- بيروت 1969م ص: 91

وهمُ زعيمهم إنهابُ مالِ — حرام النهب أو إحلال فَرجِ[1]

ويقول أيضاً:

يدعون في جمعاتهم بسفاهة — لأميرهم فيكاد يبكي المنبر

وكأنما دنياك رؤيا نائم — بالعكس في عُقب الزمان تعبّر[2]

ويقول أيضاً:

ما فيهم بَرٌّ ولا ناسكٌ — إلاّ إلى نفعٍ له يجذب

أفضل من أفضلهم صخرةٌ — لا تظلم الناس ولا تكذب[3]

ابن سينا (الشيخ الرئيس):

وُلد سنة 370 هجرية في قرية أفشنة من قرى بخارى.. يقسم ابن سينا الفلسفة إلى:

- **فلسفة نظرية**: الغاية منها تكميل النفس بأن تعلمِ فقط أيّ اعتقاد ورأي ليس بعمل، وهذه الفلسفة تُعنى بمعرفة الأمور المتعلّقة بالأشياء الموجودة التي وجودها ليس باختيارنا وفعلنا..
- **فلسفة عمليّة**: الغاية منها أن تعلم النفس ما يُعمل به فتعمل، وهذه الفلسفة تُعنى بمعرفة الأمور المتعلّقة بالأشياء الموجودة التي وجودها باختيارنا وفعلنا..

ويرى ابن سينا الموجودات كما يلي:

1ـ الواجب الوجود بذاته لذاته لا لشيء آخر، وهو الذي يلزم محال من فرض عدمه، ولا يمكن أن يكون واجباً بغيره، وهو المبدأ الأول، أي الله تعالى..

2ـ الواجب الوجود لا بذاته: وهو الذي لو وُضع شيءٌ مما ليس هو، لصار واجب الوجود، كالتصور الذهني للأرقام، وكعلاقة المقدّمات بالنتائج..

3ـ الممكن الوجود: وهو متى فُرض غير موجود، أو موجوداً، لم يعرض منه مُحال..

ويرى ابن سينا أنّ الله تعالى هو الطرف الأول في سلسلة العلل والمعلولات، لأنّ التسلسل بلا نهاية باطل، فالسلسلة مهما امتدّت لا بدّ لها في البداية من طرف يكون غير معلول بل يكون واجب الوجود بذاته ومن ذاته وهو الله تعالى..

---

(1) المرجع السابق ص: 106.

(2) المرجع السابق ص: 132.

(3) المرجع السابق ص: 84.

ووقف ابن سينا بين رأي أرسطو وبين النظرية الإسلامية، بالنسبة لعلم الله تعالى، وإحاطته بالأشياء.. فأرسطو ذهب إلى أنّ الله تعالى عقلٌ يعقل بذاته، ولا يعقل إلاّ ذاته، وإلى أنّ علم الله تعالى بالجزئيات لا يتّفق مع كماله، لأنّ هذه الجزئيات متغيرة ناقصة.. وكذلك الفارابي ذهب قريباً من مذهب أرسطو بأن الله تعالى يعلم الكليات وحسب..

ولكن ابن سينا ذهب مذهباً توفيقياً بين هذه الآراء، وبين النظرية الإسلامية فهو يقول في كتاب (الشفاء): (إنّ الواجب الوجود إنما يعقل كلّ شيءٍ على نحوٍ كلّيٍّ، ومع ذلك لا يغرب عنه شيء شخصي، ولا يعزُب عنه مثقال ذرّة في السماوات والأرض، فمعرفة الله إذن تشمل جميع الأشياء دون استثناء، لأنّ واجب الوجود يعقل ذاته بذاته، ويعقل ما بعده من حيث هو علّة لما بعده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً.. أمّا الأشياء الجزئية فإنها تُعقل كما تُعقل الكلّيّات من حيث تجب بأسبابها كالكسوف الجزئي فإنه يعقل وقوعه بسبب توافر أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها، وتعقلها كما تتعقل الكليات).[1]

ونظرية الفيض التي جُرف بتيارها الفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين، جُرف ابن سينا بتيارها هو الآخر.. فهاهو يقول: (قد عرفت أنّ الله تعالى واجبُ الوجود، وأنه ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة، بل الفعل آثار كمال ذاته، وإذا كان كذلك ففعله الأول واحد، لأنّه لو صدر عنه اثنان، لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين، لأنّ الاثنينية في الفعل تقتضي الاثنينية في الفاعل، والذي يفعل بذاته إن كانت ذاته واحدة فلا يصدر منها إلاّ واحد، وإن كانت فيه اثنينية فيكون مركباً، وقد بيّنا استحالة ذلك، فيلزم ألا يكون الصادر عنه جسماً لأنّ كلّ جسمٍ مركّب من الهيولى والصورة، وهما محتاجان إلى علّتين، أو إلى علّة ذات اعتبارين، وإذا كان ذلك استحالَ صدورهما من الله تعالى، لما ثبت أنّه ليس فيه تركيب أصلاً، فإنّ الصادر منه غير جسم، فهو إذن جوهرٌ مجرّد، وهو العقل الأول).[2]

فالله تعالى ــ حسبما يذهب ابن سينا ــ إذ يعقل ذاته يفيض عنه عقل واحد ممكن بذاته واجب الوجود بغيره، وهو العقل الأول، وهذا العقل الأول يعقل مبدأ فيفيض عنه عقل ثان، وهذا العقل يعقل ذاته بأنه واجب الوجود بغيره فتفيض عنه السماء الأولى، ويتكرّر عمل العقل الثاني على هذا المنهج فيفيض عنه عقل ثالث، وهكذا يستمر الفيض حتى العقل العاشر، ويتوقف الفيض عند العقل العاشر، حيث يبدأ الكون بالفساد.

وعند ابن سينا أن العالم ليس بحادث في زمان، والعالم كان موجوداً في علم الله تعالى، فأخرجه الله تعالى من الوجود بالقوة (أي في علمه)، إلى الوجود بالفعل، وهكذا فالعالم بالقوة ــ أي في علم الله تعالى وإرادته ــ قديم..

وعلى الرغم من أنّ ابن سينا يجاري أرسطو في قدم العالم، إلاّ أنّه لا يعني أنّ العالم قديم

---

[1] المدخل إلى الفلسفة ص: 27.
[2] المرجع السابق ص:27.

بذاتــه، أو أنــه غـير مخلوق لله تعالى.. فما يريد ابن سينا قوله هو أنّ العالم موجودٌ قبل الزمان، وبالتالــي فليس لــه مبدأً زماني.. يقول ابن سينا: (القدم يُقال على وجوه: (قديم بالقياس) وهو شيءٌ زمانــه فــي الماضــي أكثر من زمان شيءٍ آخر، فهو قديم بالقياس إليه، وأما (القديم المطلق)، فهو أيضاً يُقال على وجهين: بحسب الزمان، وبحسب الذات، فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له مبدأ زمانــي، والقديــم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ يتعلق به، وهو الواحد الحق تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً)[1]

إن مــا يريد ابن سينا أن يقوله هو أن العالم موجود قبل الزمان، أي إن الزمان مستقل عن مادة العالم..

بقــي أن نذكر أن ابن سينا نفى الغاية عن أفعال الله تعالى، وقال: إن العالي لا غرض له فيمن دونه، والله تعالى لا غاية له في الوجود، لأنه هو الغاية لكل موجود..

الغزالي (حجة الإسلام):

ولد سنة 450 هجرية بمدينة طوس في خراسان..

تعــد فلسفة الغزالي ردة فعل على كل الرؤى الفلسفية العربية الإسلامية التي سبقته والتي حاول فــيها ــ كمــا رأيــنا ــ الفلاسفة العرب، إما التوفيق بين الفلسفة اليونانية والنظرية الإسلامية، وإما النظر إلى النظرية الإسلامية من منظار الفلسفة اليونانية..

لقد نظر الغزالي إلى الفلاسفة من منظار النظرية الإسلامية، ومن زاوية الالتزام بشعائر الدين، فرأى الفلاسفة على ثلاثة أقسام:

1ــ **الدهريون**: ووصفهم بالزندقة، لأنهم ادعوا أن العالم لم يزل موجوداً دون صــانع..

2ــ **الطبيعــيون**: وهــم الفلاسفة الذين آمنوا بالله وصفاته، ولكنهم جحدوا باليوم الآخر، ولذلك وصفهم أيضاً بالزنادقة.

3ــ **الإلهيون**: كسقراط وأفلاطون وابن سينا والفارابي وغيرهم، وقد كفرهم بمسائل ثلاث:

1ــ قولهم بأن الأجساد لا تحشر.

2ــ قولهم بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات.

3ــ قولهم بقدم العالم وأزليته.

وكــان منهج الغزالي في نشر فلسفته، هو مخاطبة الخاصة بلغة الدليل والبرهان والنقد العقلي، ومخاطبة العامة بلغة التأثير والإقناع والإفحام..

وعلى الرغم من أن الغزالي ينتهي إلى طريق الصوفية، وبأنها طريق العلم والعمل، إلا أنه نقد

---

[1] قصة الإيمان ص: 62.

شوائب القول بالحلول والاتحاد وبوحدة الوجود، وبكل ما هو دخيل على روح الإسلام الصحيح..

لقد وضع الغزالي كتابه (مقاصد الفلاسفة) الذي شرح فيه آراء الفلاسفة وشبهاتهم واستشكالاتهم، تنفيذاً لقوله: (إن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه، رد فيه عماية)[1]

ثم وضع بعد ذلك كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) الذي يبين فيه إبطال ما يخالف العقل والدين، من أقوال الفلاسفة المقرين بوجود الله تعالى مع القول بقدم العالم..

ومن أروع ما أبدعه الغزالي، وما يحق للفلسفة العربية والإسلامية أن تفتخر به هو قوله عن الزمان.. يقول في هذا الشأن: (إن الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً.. وما تصوركم وجود الزمان إلا من عجز الوهم، فإن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير (قبل) له، وذلك (القبل) الذي لا ينفك الوهم يظن أنه شيء محقق موجود هو (الزمان). وهذا العجز في الوهم كعجزه أن يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلاً، إلا على سطح له (فوق)، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً، إما خلاء، وإما ملاء، وإذا قيل له ليس فوق سطح العالم (فوق) ولا بعد أبعد منه، كل الوهم عن الإذعان..)[2]

فما يريد الغزالي قوله هو أن البعد المكاني تابع للجسم، والبعد الزماني تابع للحركة، ففكرتا الزمان والمكان وجدتا مع العالم وحركته، وبالتالي فإن فكرة الزمان التي اعتمدها الفلاسفة أساساً للبرهنة على قدم العالم، ليست صالحة لهذه البرهنة..

والدارس للنظرية النسبية التي وضع معادلاتها الرياضية العالم الألماني آينشتاين في القرن الماضي، يرى بأم عينه كيف أن الغزالي سبق هذه النظرية فلسفة وتصوراً..

وفي رد الغزالي على قول الفلاسفة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، يقول: (يلزم من قولكم هذا أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد، بل تكون الموجودات كلها آحاداً، فكيف إذا وجدت هذه المركبات التي نراها في العالم؟.. أمن علة واحدة، فيبطل قولكم لا يصدر من الواحد إلا واحد، أو من علة مركبة، فيتوجه السؤال نفسه في تركيب العلة)[3]

وعن قول الفلاسفة في نظرية الفيض بأن المبدأ الأول فاض عنه العقل الأول، وبتعقله لعلته فاض عنه عقل ثان وثالث، وأفلاك ونفوس.. يرد عليهم فيقول: (إن ما ذكرتموه من تحكمات، وهي على التحقيق، ظلمات فوق ظلمات، لو حكاه إنسان عن منام رآه، لاستدل به على سوء مزاجه.. وإنه على رأيكم هذا يكون المعلول أشرف من العلة، من حيث إن العلة ما فاض عنها إلا واحد، وقد فاض عن هذا ثلاثة: عقل ونفس وفلك، ومن حيث إن الأول ما عقل إلا نفسه، والثاني عقل نفسه، ونفس المبدأ، ونفس المعلولات.. ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعاً إلى هذه الرتبة، فقد جعله أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره، وقد انتهى بكم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلتم

(1) المرجع السابق ص: 84.
(2) المرجع السابق ص: 90.
(3) المرجع السابق ص: 91.

كل ما يفهم من العظمة، قربتم حاله من حال الميت، وهكذا يفعل الله بالزائغين).[1]

ابن باجه:

ولد في مدينة سرقسطة، في أواخر القرن الخامس الهجري..

اعتبر ابن باجه أن العقل أساس السلوك، وأن المعرفة تنال به، وبواسطته تدرك الموجودات من المادة إلى الله تعالى.. وكان معجباً بالفارابي، وانتقد الغزالي قائلاً: (إن الطريق الصحيح في الوصول إلى الله تعالى هو التفكير والتأمل الفلسفي، لا الأحوال الصوفية وترك التفكير).[2]

وفي نظر ابن باجه فإن الغايات التي يرمقها الإنسان ثلاثة أنواع:

1ـ **جسدية**: وهي التي تلبي حاجة الإنسان إذا لم نسمُ فوق عالم البهائم.

2ـ **روحانية جزئية أو خاصة**: وتوصّل الإنسان إلى الفضائل الخلقية والعقلية.

3ـ **روحانية كلية أو عامة**: وتوصّل الإنسان إلى الكمال الإنساني المطلق.

ابن طفيل:

ولد حوالي سنة 506 هجرية في إقليم غرناطة..

تمتاز الرؤية الفلسفية لابن طفيل بالاعتماد على العقل البشري دون نقل أو تقليد أو تعليم أو إرشاد فلسفي أو ديني، للوصول إلى الكمال التام باعتماد التفكير الذاتي..

فما يريد ابن طفيل أن يقوله هو أن العقل الإنساني قادر من غير تعلم ولا إرشاد على إدراك وجود الله تعالى، وإقامة الأدلة على ذلك.. وبالتالي فإن حكمة مخاطبة الشريعة للناس على قدر عقولهم، هي الحكمة الكاملة، لأن العقل يعتريه الكلل والعجز حينما يريد أن يتصور ما هو فوق طاقته..

وقد أفرغ فلسفته هذه في قصته المشهورة (حي بن يقظان).. ففي هذه القصة عرض مسألة الكشف الباطني لإدراك القوة الإلهية، عبر تطور الإدراك العقلي المجرد عن الشريعة والتربية.. فما وصل إليه بطل قصته (ابن يقظان) بالنظر العقلي الخالص يوافق تعاليم الدين..

ابن رشد:

ولد في قرطبة سنة 520 هجرية..

كان محباً لأرسطو لدرجة اعتبره فيها الممثل الأكمل للفلسفة، وأنه أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني.. ولذلك ألف كتاباً سماه (تهافت التهافت) رداً على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة)..

---

[1] المرجع السابق ص: 91.

[2] المدخل إلى الفلسفة ص: 61.

وقد دافع ابن رشد عن الفلاسفة، محاولاً تبرئتهم من الكفر الذي وصفهم به الغزالي.. وبين في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) أنه لا خلاف بين الفلسفة والشريعة، لأنه لا خلاف بين العقل والدين..

والفلسفة عند ابن رشد تجربة بشرية مجردة عن الانتماءات بمختلف أشكالها وصورها.. وفي نظره أن الوحي يتمم العقل، والنبوة تكمل الفلسفة..

ويعتقد ابن رشد أنه بالعلم يتم الاتصال بعالم العقول والأرواح.. فيتدرج الإنسان في سموه من الفضائل العملية إلى العلمية، ومن الحس إلى العقل بالقوة ثم إلى العقل بالفعل، ثم الاتصال بالعقول المفارقة لتلقي الفيض والإلهام..

لقد تفلسف ابن رشد في إيضاح معنى القدم والإرادة، ليبرهن على أن أرسطو والفلاسفة كانوا مؤمنين بوجود الله، وبأنه يتصف بصفة الإرادة.. يقول ابن رشد في كتابه (فصل المقال): (وأما مسألة قدم العالم وحدوثه فإن الاختلاف فيها، عندي، بين المفكرين من الأشعرية، وبين الحكماء المتقدمين، يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء، وذلك أنهم اتفقوا على أنها هينا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة، فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره، وعن شيء، أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة. وأما الطرف المقابل لهذا، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان، وهذا اتفق الجميع من الطرفين على تسميته (قديماً)، وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى، الذي هو فاعل الكل، وموجده، والحافظ له سبحانه وتعالى قدره.. وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره.. فهذا الموجود الآخر، الأمر فيه بين: أنه قد أخذ شبهاً من الموجود الكائن الحقيقي (يعني عالم الشهادة)، ومن الموجود القديم (يعني الله)، فمن غلب عليه ما فيه من شبهة القديم، على ما فيه من شبهة المحدث، سماه قديماً، ومن غلب عليه ما فيه من شبهة المحدث سماه محدثاً)[1]

إننا نرى أن العثرة التي وقف عندها ابن رشد والفلاسفة الذين يدافع عنهم، هي عدم تصور الخلق من العدم، وعدم تصور الزمان، وبأنه لا زمان قبل خلق العالم وحركته، هذه العثرة أزالها الغزالي ببرهانه الفلسفي، ومن بعده العلم الحديث ابتداء من النظرية النسبية لأينشتاين..

ويقول ابن رشد في رده على الغزالي من أن الفلاسفة القدماء قالوا إن العالم يصدر عن الله على سبيل الطبع بلا إرادة.. يقول: (أما قوله عن الفلاسفة، إنهم يرون أن ما يصدر عن الباري تعالى يصدر عن طريق الطبع، فقول باطل عليهم، والذين يرونه في الحقيقة أن صدور الموجودات

(1) قصة الإيمان ص: 96.

عنه، هو بجهة أعلى من الطبيعة والإرادة الإنسانية، فإن كلتا الجهتين يلحقهما النقصان، إذ قام البرهان على أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه صدوراً طبيعياً، ولا صدوراً إرادياً على نحو مفهوم الإرادة ههنا (أي بين الناس)، فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة، ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه وتعالى، والبرهان على أنه مريد أنه عالم بالضدين، فلو كان فاعلاً من جهة ما هو عالم فقط، لفعل الضدين معاً، وذلك مستحيل، فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار)[1]

إننا نرى أن ابن رشد ينتهي إلى النتيجة التي انتهى إليها الغزالي نفسه على الرغم من أنه يرد عليه.. فإعجاب ابن رشد بأرسطو وغيره من الفلاسفة، وحبه لهم.. ونقد الغزالي لتلك الفلسفات، هو ما دفع ابن رشد إلى نقد الغزالي بغض النظر عن النتيجة التي سيصل إليها.. لننظر إلى قوله التالي: (فلا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها ببعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها، بل في وجودها، فضلاً عن فعلها).[2]

ابن خلدون:

ولد في تونس سنة 732 هجرية..

يعد ابن خلدون علماً من أعلام فلسفة التاريخ والاجتماع الحديث.. وعلى الرغم من أنه لم ينكر العقل، ولم يعرض عن العلوم العقلية، فإنه أعلن فساد منتحلي الفلسفة، وبالتالي إنكارها..

لقد وضع ابن خلدون نظرية شاملة تبين انتقال المجتمعات من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة.. وبالتالي اعتبر أن للدول أعماراً كما هو الحال للأشخاص.. وتعد العصبية ــ عند ابن خلدون ــ الدافع الذي يدفع المجتمعات إلى غاية الملك، وبعد استقرار الملك، وأركان الدولة، تضعف العصبية، وينتقل الحكم إلى شعب آخر أقوى عصبية..

ورأي ابن خلدون في فلسفة المعرفة بشكل عام يمكننا أن نراه في نصه التالي: (إن تصورات الفكر، مهما ردت إلى تصورات سابقة، فليس كل ما يقع في النفس من التصورات يعرف سببه، إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، وعلى ترتيبها، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، وإنما يحيط العلماء، في الغالب، بالأسباب التي هي طبيعية ظاهرة) [3]

ورأي ابن خلدون في الوجود، يعتمد فيه على دليل الحدوث.. لننظر في نصه التالي: (إن الحوادث في العالم، سواء أكانت من الذوات أم من الأفعال، لا بد لها من أسباب متقدمة عليها، وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً، فلا بد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى

---

[1] المرجع السابق ص: 98-99.

[2] المرجع السابق ص: 100.

[3] المرجع السابق ص: 66.

تنتهي إلى مسبب الأسباب، وموجدها، وخالقها سبحانه لا إله إلا هو).[1]

وهكذا نرى أن الفلسفة العربية ترجّحت بين تيار أعجب بالفلسفة اليونانية فراح ينظر إلى الإسلام من خلالها، كما فعل معظم الفلاسفة العرب والمسلمين.. وبين تيار استوعب الفلسفة دون أن يجحد روح الإسلام، فوزن الفلسفة بميزان الإسلام كما فعل الغزالي..

واللافت للنظر في استعراض أهم الفلاسفة العرب أنه منذ حوالي سبعة قرون لم نر فيلسوفاً عربياً أو إسلامياً مميزاً كالغزالي وابن رشد وغيرهما، وفي الوقت ذاته لم نر فقيهاً مميزاً كالفقهاء المعروفين.. وفي هذا دليلنا على أن الفلسفة العربية بكل اتجاهاتها ليست مستقلة عن مد الفكر الإسلامي، فقد ولدت في رحم الفكر الإسلامي، ووصلت أوجها في أوج مد الفكر الإسلامي، ووصلت الحضيض في تراجع مد الفكر الإسلامي..

وعلى الرغم من أن بعض فلاسفة الهند يعتقدون هم وأتباعهم أنهم حاملو رسالات سماوية إصلاحية للبشر، وعلى الرغم من أن سقراط كان يعتبر نفسه مبعوثاً من الآلهة ومكلفاً لتنبيه الناس أنهم يدعون الحكمة وليسوا حكماء.. على الرغم من ذلك فإن هذه الفلسفات جميعها كانت غير مؤطرة بنصوص سماوية تكون ميزاناً لفلسفة الأمة بعيداً عن أولئك الفلاسفة..

نحن لا ننكر أنه من الممكن أن يكون بعض تلك الفلسفات عبارة عن نهايات لرسالات سماوية حرفت مع الزمن، لأننا نرى في هذه الفلسفات رؤى عظيمة ورسالات إصلاحية هامة.. ولا نجحد عظمة تلك العقول التي أضاءت الكثير من الحقائق، والتي فتحت آفاقاً جديدة للتفكر ولسمو النفس الإنسانية.. ولكن الفيلسوف ـ في تلك الفلسفات ـ يصدر عنه النص الفلسفي وبالتالي هو التمثل البشري لفلسفته، وقد رأينا كيف أن ابن رشد اعتبر أرسطو الممثل الأكمل للفلسفة، وأنه أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني..

أما في الفلسفة العربية فلا نرى ذلك على الإطلاق.. فكل الفلاسفة العرب، على إطلاق مفهوم الفلسفة الذي يشمل علماء الفقه والعقيدة.. كلهم يوضعون في ميزان القرآن الكريم، ودورهم الفلسفي لا يتعدى إدراك دلالات ما يحمله القرآن الكريم من فلسفة الوجود وفلسفة المعرفة وفلسفة الحياة بشكل عام..

فنظرية الفيض التي جرف بتيارها بعض الفلاسفة العرب كالفارابي وابن سينا، لم تلق آذاناً صاغية ذات قيمة في الفكر العربي، لأنها ليست نابعة من دلالات القرآن الكريم، فهي ـ كما رأينا ـ ليست أكثر من محاولة للنظر إلى مفهوم الخالق الذي خلق كل شيء ـ كما يؤكد القرآن الكريم ـ من منظار فلسفة غريبة عن فكر هذه الأمة، تعتبر أن صدور الأشياء المركّبة عن الله تعالى تقتضي أن الله تعالى مركّب، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وقد رأينا كيف رد الغزالي على ذلك..

---

[1] المرجع السابق ص: 67.

ومحاولة ابن سينا للتوفيق بين رأي أرسطو أن الله تعالى لا يعقل إلا ذاته وأن علم الله تعالى بالجزئيات لا يتفق مع كماله، وبين ما يقره القرآن الكريم من أن الله تعالى يعلم كل شيء من الجزئيات إلى الكليات، هو ما دفع ابن سينا ـ كما رأينا ـ إلى القول بأن الله تعالى يعقل الأشياء بسبب توافر علم أسباب وقوعها، أي أن الأشياء الجزئية تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها.. و هذا الرأي نرى أنه لم يجد آذاناً صاغية في الفكر الإسلامي لأنه نابع من دلالات القرآن الكريم..

ومحاولة ابن رشد للتوفيق بين الفلاسفة القدماء من أن العالم يصدر عن الله تعالى على سبيل الطبع بلا إرادة، وبين صريح القرآن الكريم من أن الله تعالى يفعل ما يريد جعلت ابن رشد يقول: (لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه ـ أي عن الله تعالى ـ صدوراً طبيعياً، ولا صدوراً إرادياً على نحو مفهوم الإرادة هينا ـ أي بين الناس ـ) هذه المحاولة هي الأخرى بقيت بعيدة عن فكر هذه الأمة، وإن وجدت آذاناً صاغية في أمم أخرى..

إذاً الفلسفة العربية ترجّحت بين النظر إلى الفلسفات الأخرى من منظار القرآن الكريم، وبين النظر إلى القرآن الكريم من منظار الفلسفات الأخرى..

□

مراجع البحث:

1ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ د. ماجد فخري- بيروت- 1974م.

2ـ تاريخ الفلسفة العربية- الطبعة الجديدة ـ د. غسان فنيانس- دمشق 1981- 1982م.

3ـ قصة الإيمان- الشيخ نديم الجسر- دار الهجرة ـ بيروت- عام 1969م.

4ـ اللزوميات لأبي العلاء المعري ـ دار الجيل- بيروت ـ 1969م. قدّم له وأشرف على اختياره وتصحيحه عمر أبو النصر.

5ـ المدخل إلى الفلسفة : د. عادل العوا- د. غسان فنيانس- جامعة دمشق عام 1982م.

□□□

شعر مُرَّة بن محكان: جمع وتحقيق وشرح ودراسة

د. عدنان محمود عبيدات*

حياته ونسبه[1]:

هو ***مُرّة بن محكان أحد بني سعد بن زيد مناة بن تميم من بطن يقال لهم رُبَيْع، وفيهم يقول الفرزدق هاجياً[2]:***

ترجّي رُبَيْعٌ أن تَجيءَ صِغارُها ... بخَيْرٍ وقَدْ أعْيَتْ رُبَيْعاً كِبارُها

شاعر إسلامي مُقِلّ، من شعراء الدولة الأموية، عاش في عصر جرير والفرزدق فأخملا ذكره لنباهتهما في الشعر، عُرِف عنه أنه شريف جواد، ومن أخباره في الكرم أنه أنهب ماله الناس، وكان أبو البكراء يوائمه في الشرف، وكلاهما من رُبَيْعة، فحُبِس مُرّة على يد عبيد الله بن زياد، فقال في ذلك الأُبَيْرِد الرّياحي:

حَبَسْتَ كريماً أنْ يَجُودَ بمالِهِ ... سَعَى في ثَأيٍ من قَوْمِهِ متفاقِمِ

كأنّ دماءَ القومِ إذْ عَلِقُوا بِهِ ... على مُكْفَهِرٍّ من ثَنايا المَخارِمِ

---

* جامعة إربد، الأردن.

(1) مُـرّة بن محكان، الميم في "محكان" مكسورة، انظر: الاشتقاق لابن دريد ص 247، و: شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف: أبو أحمد بن عبد الله بن سعيد العسكري، ص 410، وفي حواشي المبهج لابن جني ص 61" في حاشية الأصل: حكى السكري: محكان ومَحكان بالكسر والفتح في اسم هذا الشاعر"، وانظر في حياة مُرّة الشعر والشعراء ص 456، والأغاني 22/ 348، وذيل الأمالي والنوادر ص 179، وحماسة الأعلم 2/1050، وهامش الحيوان 2/353، وسمط اللآلي: أبو عبيد الله السكري ص 83، والأعلام خير الدين الزركلي 7/206، ومعجم الشعراء من العصر الجاهلي إلى نهاية العصر الأموي: عفيف عبد الرحمن ص 246، ومعجم الشعراء: ياسين الأيوبي ص 384.

(2) انظر حماسة الأعلم 2/1050.

فـإنْ أنتَ عاقبْتَ ابنَ محكانَ في النّدي فعاقـبْ ـ هـداكَ اللهُ ـ أعْظَـمَ حـاتِمِ[1]

قال: فأطلقه عبيد الله بن زياد، فذبح أبو البكراء مائة شاة، فنحر مُرّة بن محكان مائة بعير، فقال بعض شعراء بني تميم يمدح مُرّة:

شـرى مائـة فأنْهـبَها جَـوادًا وأنْـتَ تُناهـبُ الحَـذَفَ القِهـادا[2]

ذكـر المرزبانـي أن مُـرّة مـن اللصوص، قال: "مُرّة بن محكان السعدي من بني عبيد أحد اللصـوص"[3]، ونقل البكري قولهم عن مُرّة بن محكان: "قال أبو اليقظان: كان سيّد بني رُبَيْع، قتله صاحب شُرَط مصعب، وهو شاعر مقلّ ولص شريف يُدْعَى أبا الأضياف"[4]، وقد أشار ابن قتيبة إلى أن مُـرّة بن محكان: "سيد بني رُبَيْعَة"[5]، وفي شرح ديوان الحماسة للمرزوقي رفض المحققان أحمد أميـن وعـبد السـلام هارون أن يكون مُرّة بن محكان من اللصوص، وقالا: "ومن عجب أن يقول المرزبانـي إنه أحد اللصوص"[6]. إنني أرى أنه لم يكن كما أُتهِمَ باللصوصية، وشعره وشعر الأُبَيْرِد الرّياحـي وشـعر الفـرزدق فـي قومه تدلّ على أنه كان سيّداً من سادات قومه، يقول عبد المعين الملوحـي: "وأقـرّر أنـي لم أجد في مكان شعر مُرّة بن محكان ما وجدته في شعر اللصوص، من حديـث عـن الهرب من الأمراء إلى الصحراء، ومن الأنس بالوحش والوحشة من الأنس، والحديث عـن السّجن والسّجانين، بل وجدت أكثر شعره يدلّ على كرمه وإيثاره للأضياف، وربما نهض هذا الأمر دليلاً آخر على أنه لم يكن لصّاً، وإنما كان سيّداً من سادات قومه"[7].

مقتله:

اتفـق كل الذين ترجموا لمُرّة بن محكان على أنه قُتل قتلاً، وقد فصّل غيرُ واحد في سبب هذا القـتل، ونقل أبو الفرج عن ابن دريد خبر قتله، يقول: "كان الحارث بن أبي ربيعة على البصرة أيام ابـن الزبـير، فخاصـم إليه رجل من بني تميم، يقال له مُرّة بن محكان رجلاً فلما ولي مصعب بن الزبير دعاه فأنشده الأبيات، فقال: والله لأقطعنّ السيف في رأسك قبل أن تقطعه في رأسي، وأمر به فحـبُس، ثم دَسّ إليه من قتله"[8]. ووردت أخبار أكثر تفصيلاً عن مقتله، منها أن مصعب بن الزبير أمر رجلاً من بني أسد خداش بن يزيد الأسدي في طلب مَن هرب من أصحاب خالد بن عبد الله بن

[1] الثاي: الفساد والنقص، اللسان "ثأي". المحارم: أنف الجبل، اللسان "حرم".
[2] الحذف: صغار الغنم، اللسان، "حذف". القهاد: البيض، اللسان "قهد".
[3] معجم الشعراء ص 295.
[4] سمط اللآلي 82/2.
[5] الشعر والشعراء ص 456.
[6] شرح الحماسة 1562/2، ترجمة 675.
[7] أشعار اللصوص ص 120.
[8] الأغاني 350/22.

خالد بن أُسيد، فأدرك مُرّة بن محكان فأخذه فقال مُرّة (الأبيات في حرف التاء)، فقرّبه خداش، وكان يومئذ على شرطة مصعب فقتله سنة (71) للهجرة، ومات ولا عقب له[1].

موضوعات شعره:

تناول ابن محكان في شعره ــ على قلته ــ غير موضوع، ولعل أشهر ما قال قصيدته على حرف الباء، وكانت كل قصيدة تتناول موضوعاً خاصاً في حياة الشاعر، ففي قصيدته الأولى يظهر موضوع الفخر بالنفس جلياً، فهو كريم، وهو أبو الضيفان، ويعرض لنا مُرّة حديثه عن نفسه بأسلوب قصصي جميل، كل بيت في القصيدة يفضي إلى الآخر، فهو يصف المكان والزمان، ويعرض موضوعه بطريقة فنية جميلة، فيجعل لكل دوره في القصيدة، للمرأة وللشاعر وللجزار وللراعي، ويصف النوق ومرابعها، والقِدْرَ واتساعه، والراعي ومدى تعلقه بمن فقد من النوق، ففي المكان يتحدث عن مرابع القبيلة، في هذه المرابع سيد وزوجته، غنيّ كريم شجاع، للمرأة عنده رأي وقرار، والزمان "في ليلة من جمادى" مظلمة، لا يستطيع الكلب على دقة إبصاره أن يرى حبل بيت الشعر، وباردة لا يتحمل الكلب بردها لشدته، حتى إنه لا يستطيع أن ينبح إلا مَرة واحدة، ويضع ذنبه على أنفه يستدفئ به، والموضوع إكرام الضيف، "أتدنيهم لأرحلنا أم نبني لهم قُبَبًا"؟، دافعه إلى ذلك كره الذم، وحماية النسب، ثم يصور لنا النوق المشرفة كأنها قصور، وكيف قام إليها وذبح واحدة منها بسيفه، وجاء جزّاره يقطّعها، وراعي إبل الشاعر السيّد يبكي حزناً لفقدها، وكيف وضعها في قِدْر واسع يدلّ على كرمه. أما الموضوع الآخر الذي تحدث فيه في مقطوعة أخرى ــ على قافية التاء ــ فهو قتله، فهو يهدّد بني أسد بتميم، ويطلب العفو إن كان أخطأ، ويهدد أنّ حربه لم تنته، ومع ذلك فإن قُتل فإنه لا يندم على الدنيا، ولا يبكي عليها، كما يقول. وفي مقطوعته الثالثة يتحدث عن وقوفه متخاصماً عن أحد الناس أمام الحارث بن أبي ربيعة والي البصرة أيام الزبير، حيث طلب مُرّة من الحارث أن يتأنّى في حكمه عليه. أما الأبيات الثلاثة الأخيرة على قافية اللام فكانت في حديثه عن الحياة والموت، فهو يريد أن يُشبع رغباته في الدّنيا قبل أن يموت، لأن الإنسان لابدّ أن يفنى، ويتلف ماله، ويغادر الأحباب إلى الأبد، يقول:

ذريني أنعّم في الحياة معيشتي ... فآكل مالي دون مَن هو آكلُهْ

ولغة الشاعر واضحة إلى حدّ كبير، لكنه استخدم بعض الكلمات التي قد تصعب على القارئ دون اللجوء إلى المعجم، من مثل: "المُرْمِل الزّاد"، والمُجادل"، و"الجِلْس"، و"زيّافة"، و"الحَيْزُوم"، واستخدم بعض الكلمات في غير المألوف في معناها، من مثل: "وأوريتُ مَعْناً": أي أسيراً، "وإنك موقوف": أي تلام عليه، "فاحتفظ": أي تيقظ، واحذر الغفلة، "وصدراً عدوّاً": أي متسامحاً.

عبد المعين الملوحي وجمع أشعار اللصوص ومنهم مُرّة بن محكان:

---

[1] انظر الكامل للمبرد 257/1، وتاريخ الطبري 155/6، والأغاني 348/22، والشعر والشعراء ص 456، والعقد الفريد 6/ 285.

حاول الملوحي في كتابه "أشعار اللصوص" أن يجمع شعره مُرّة بن محكان، لكنه كان متسرعاً، وله عذره في ذلك، لأنه جمع أشعاراً كثيرة لشعراء كثر، فكان العمل ينقصه الدقة، ومن المآخذ عليه:

1 ـ أنه لم يتتبع شعر مُرّة في كثير من المصادر التي وُجد فيها، فجمع تسعة وعشرين بيتاً، علماً أنه بعد التدقيق عُثر على ثمانية وثلاثين بيتاً، والأبيات التي نقصت في جمعه تحمل الأرقام: *13*، *15*، *17*، *19*، *21*، *23*، *24*، *33*، *34*.

2 ـ تحقيق الأبيات لم يكن كافياً، ففي تحقيق أغلبها اكتفى بذكر مرجع واحد، دون أن يتتبعها في مراجع أخرى، حتى يطمئن قلبه إلى أن الأبيات لمُرّة بن محكان، ففي قافية الباء جمع (*17*) بيتاً، واكتفى بتخريج الأبيات بقوله: "البيت الأول في سائر الأغاني *322/3* الدار، والأبيات *10*و*11*و*12* في أمالي المرتضى، وسائر الأبيات في الحماسة لأبي تمام الحماسية *675*، شرح المرزوقي *1561/4*". وتناسى المحقق كثيراً من المراجع التي اهتمت بشعر الشاعر.

3 ـ هناك كثير من الأبيات لم تُشرح.

4 ـ اكتفى في بعض الأبيات بتفسير بعض العبارات، واكتفى في بعضها بشرح بعض الكلمات وتوضيح معانيها دون الإشارة إلى مصادرها العجمية.

5 ـ في تفسير بعض الأبيات قصور واضح أحياناً، من مثل شرح البيت:

لا ينبحُ الكلبُ فيها غيرَ واحدةً   حتّى يلفَّ على خَيْشومِهِ الذنبا

قال: "ويُروى على خرطومه، غير واحدة: غير نبحة واحدة، وحتى بمعنى إلى، كأنه قال: إلى أن يلفَّ الذنب على خرطومه". ومن مثل قوله:

فصادفَ السيفُ منها ساقَ مُتْلِيةٍ   جلْسٍ فصادفَ منه ساقها عطبا

قال المحقق: "إن السيف والساق تصادما فأبان السيفُ الساقَ"، وهذا تفسير عجيب، فلم يقصد أن السيف اصطدم بالساق، وإنما المقصود أن الشاعر قام إلى هذه الناقة العظيمة فذبحها، والدليل على ذلك قوله فيما بعد:

لما نعوها لراعي سرحنا انتحبا. وهناك أمثلة كثيرة.

6 ـ أخطأ في تفسير بعض العبارات والكلمات، من مثل "وأورثت مَعْنا أنَ حربيَ كلّتِ"، قال عبد المعين الملوحي: "ومعن لم أعثر عليه فيما لديّ من مصادر، وأظنه سجناً لمصعب بن الزبير". وهذا تخريج غريب، "والمَعْنا": هو الأسير في اللغة، وليس اسم مكان كما ذكر المحقق. ومن مثل: "وصدراً عدوّاً"، قال الملوحي: "ولم أرَ لقوله: "صدرا عدوّا" في معرض الإخوان مخرجاً إلا أن يكون صدراً عدوّاً شديداً على الأعداء، ووجه الرواية

عـندي: وصدراً صديقاً ونحن في الإخوانيات". وأقول: معنى "صدرا عدواً" كما ظهر في معاجم اللغة هو المتسامح المتجاوز، وهكذا يستقيم القول.

7ـ لم يُشِر المحقق إلى أن البيت الثالث هو من الشواهد اللغوية، علماً أن أغلب كتب النحو ـ كما هو واضح في التحقيق ـ قد أشارت إلى ذلك.

شعر مُرّة بن محكان

* * قافية الباء (البسيط)

1 ـ أقـولُ والضّـيفُ مخشـيٌ[1] ذِمامَـتُهُ ... علـى الكَـريمِ وَحَـقُّ الضَّـيفِ قـدْ وَجَبا

2 ـ يـا ربّـةَ البيتِ قومي غيرَ صاغِرةٍ[2] ... ضُـمّي إلـيْكِ رحـالَ القـومِ والقُـرُبا

3 ـ فـي لـيلةٍ[3] مِـنْ جُمـادَى ذاتِ أنْديَةٍ ... لا يُبصِـرُ الكَلْـبُ مِـن ظلمانهـا الطُّنُـبا

---

[1] "مَخشـيّ": مـن الفعل خَشيَ، وتعني الخوف، اللسان "خشي"؛ "الذمامَة": بكسر الذال وفتحها، وهي من الذم، اللسان "ذمم"؛ والمعـنى: هـذا البيت مرتبط بما بعده، يخاطب فيهما زوجته عندما جاءه الضيوف، فهو يخشى مذمّة الضيوف، وحقهم عليه الإكرام، والبيت لمُرّة بن محكان في الأغاني 318/3، والحماسة البصرية 236/2.

[2] غير صاغرة: يقال صَغِرَ يَصْغَرُ صَغاراً: إذا ذلّ وهان، وانتصب "غيرَ" على الحال. القُرُب: جمع قراب، وهو جراب واسع يصان فيه السـلاح والثياب. انظر: شرح ديوان الحماسة للمرزوقي 675/2. قال أبو عبيدة: "كان الضيف إذا نزل بالعرب في الجاهلية ضـمّوا إلـيهم رحله وبقي سلاحُه، لا يُؤخذ خوفاً من البيات، فقال مُرّة يخاطب امرأته: ضُمّي إليك رحال هؤلاء الضيفان وسـلاحهم، فإنهم عندي في عزّ وأمن من الغارات والبيات، فليسوا ممن يحتاج إلى أن يبيت لابساً سلاحَهُ"، انظر الأغاني 22/ 325. والبيت في جمهرة النسب لابن الكلبي 338/1، والأغاني 318/3؛ 325/22، ومعجم الشعراء للمرزباني ص 295، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي 2/ ترجمة 675، وشرح المفصل 41/6، والحماسة البصرية 236/2، وبلا نسبة في الحيوان 325/2، والرواية فيه "حطي" و"فالقربا"، وجمهرة اللغة ص 324، ومقاييس اللغة 82/5.

[3] في ليلة: إن شئت جعلت الجارّ متعلقاً بـ "ضُمّي" أو بـ "قومي". وجعل الليلة من ليالي جمادى لأنها من شهور البرد. والتقدير: في لـيلة من ليالي جمادى ذات أنداء وأمطار. ذات أندية: كان أغنياء الناس إذا اشتد القحط والجدب يجلسون مجالس يدبّرون أمر الضـعفاء، ويفرّقون فيها ما حصل عندهم من فضل الزاد، ويضربون الميسر، وينحرون الجزر متبارين فيها ومتباهين، فيريد: في لـيلة توجب ذلك وتقضي به، وقوله: "لا يبصر الكلب من ظلمائها الطُّنبا"، فيه مبالغة في وصف الظلمة وتراكمها، والطنب: حـبل البيـت الذي تُشدّ به الخيمة، والكلب قوي البصر فإذا بلغ أمره إلى ما وصفه فذاك لتكامل الظلام وامتداده فيها، انظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي 675/2. والبيت شاهد نحوي، والشاهد فيه: "أندية" فإنه جمع "ندى" على غير قياس، والجمع القياسـي لـ "نـدى" "أنداء" وأفعلة قياسي في كل اسم رباعي ثالثه حرف مدّ. والبيت لمُرّة بن محكان في جمهرة النسب لابن الكلـبي 338/1، والأغاني 318/3، ومعجم المرزباني ص 296، والرواية فيه "حرطومه"، والخصائص لابن جني 52/3، وسـر صـناعة الإعراب لابن جني ص 620، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي 675/2، والرواية فيه "حرطومه"، وشرح التصريح على التوضيح للأزهري 293/2، والمقاصد النحوية للعيني 510/4، والمقتضب للمبرد 11/3، والحماسة البصرية 2/ 236، ولسـان العـرب 352/2، وشرح الأشموني 656/3، وشرح شافية ابن الحاجب للأستراباذي ص 329، وشرح المفصل لابن يعيش 17/10، ولسان العرب 268/11.

4 ـ لا يَنبَحُ الكلبُ فيها غيرَ واحدةٍ[1] حتى يلفَّ على خيشومِهِ الذَّنبا

5 ـ ماذا تَرَيْنَ أَنُدْنِيهِمْ لأرحلنا في جانبِ البيتِ أمْ نَبْنِي لَهُمْ قُبَبا[2]

6 ـ لِمُرْمِلِ الزَّادِ[3] مَعْنِيٌّ بحاجَتِهِ مَنْ كان يَكرَهُ ذَمّاً أو يَقِي حَسَبا

7 ـ وقمتُ مُستَبْطِناً[4] سيفي وأعرَضَ لي مِثلُ المجَادِلِ كُومٌ بَرَّكتْ عُصَبا

8 ـ فصادَفَ السيفُ منها ساقَ مُتْلِيَةٍ[5] جَلْسٍ فصادَفَ منه ساقها عَطَبا

---

[1] وقوله "لا ينبح الكلب فيها غير واحدة "انتصب" غير "على أنه مصدر، وأراد غير نبحة واحدة، و"حتى" بمعنى "إلى"، كأنه قال: إلى أن يلفّ الذنب على خرطومه،أي لا ينبح إلى أن يلف الذنب على خرطومه، انظر شرح ديوان الحماسة 675/2. وأقول: المعنى: أنه لشدة البرد في تلك الليلة فإن الكلب لا يستطيع أن ينبح إلا مرة واحدة، ثم هو يجرّ أنفه على خيشومه يستدفئ به. والبيت لمرّة بن محكان في جمهرة النسب 338/1، والأغاني 318/3، ومعجم الشعراء للمرزباني ص 296، والرواية فيه "خرطومه"، وشرح ديوان الحماسة 675/2، والرواية فيه "خرطومه"، والحماسة البصرية 236/2، وبلا نسبة في الحيوان 2/ 352.

[2] قُبَبا: القبب: بيت صغير مستدير، وهو من بيوت العرب، المثنى "قب". أقبل يشاورها ويستقي الرأي عندها، ويبعثها على تعرّف الحال منهم، فيما يوافقهم ولا نخرج من مرادهم، والمعنى: أخبريني بعد رجوعك إليهم ماذا نأتيه في شأنهم، وما الذي يرونه في إقامتهم وظعنهم، فإن أرادوا اللبث بنينا لهم قبابا يتفردون فيها، فذاك آنس لهم، وأبقى لحشمتهم، وإن أرادوا تخفيف اللبث خلطناهم بأنفسنا، وأدنيناهم من رحالنا في جوانب بيوتنا، انظر شرح ديوان الحماسة 675/2. والبيت لمرّة في جمهرة النسب 338/1، ومعجم الشعراء ص 296، وشرح ديوان الحماسة 675/2، والحماسة البصرية 236/2.

[3] قوله: "لمرمل الزاد" تعلق اللام بقوله: ماذا ترين؟ كأنه أعاد الذكر، فقال: وذا السؤال والاستشارة من أجلهم، ولمكانهم، والمُرمِل: الذي انقطع زاده، ويجوز أن يكون "لمرمل الزاد" بدلا من الضمرين في "نبني لهم"، وقد أعاد حرف الجر معه. وقوله: "من كان يكره" موضعه رفع ب "مَعْنِيّ"، كأنه قال: ذاك مَعْنِيّ لمنقطَع به، يعني بحاجته، من كان كارهاً لذم الناس، أو صائناً لشرفه، كأنه بيّن العلة في العناية به، انظر شرح ديوان الحماسة 675/2. وأقول: المعنى: يسأل مُرّة زوجته مَرّة أخرى، يقول: ماذا ترَيْنَ سنفعل لأناس قد انقطع زادهم؟ يجيب بأنه يهتم بأمرهم ويعتني بحاجاتهم رجل يكره الذم بالبخل، ويحمي نسبه وشرفه. والبيت لمرّة في جمهرة النسب 338/1، وشرح ديوان الحماسة 675/2، وحماسة الأعلم الشنتمري 1050/2، والرواية فيه "ومُرملي" و"يَرْهَبُ"، والحماسة البصرية 236/2.

[4] انتصب "مستبطنا" على الحال من "قمت"، والمعنى: شَغَلَتْ رَبّة بيتي بما رتبت من أمرهم، وقمت أنا حاملاً سيفي ومتقلداً له. وقوله: "أعرض لي" أي أبدى عرضها لي نوق كأنها قصور، كمالَ جسم، وبلوغ سِمَن، والكوم: جمع أكوام وكوماء، وهي العظام الأسنمة، وقوله: "بَرَّكت" إنما ضعّف عين الفعل على التكثير أو التكرير، وجعل إبلَهُ فِرَقًا باركة لشدة البرد، وانتصب "عُصبا" على الحال، وهو جمع عصبة، انظر شرح ديوان الحماسة 675/2، المجادل: مفرد، وهو القصر المشرف، لوثاقة بنائه، اللسان "جدل". وأقول: المعنى: أن الشاعر حمل سيفه، واتجه نحو إبله الكثيرة ليذبح منها لضيوفه، فاعترضته أكوام من الإبل المكتنزة العظيمة، وهي باركة في تلك الليلة المظلمة الممطرة، وهذا يدل على أنه كريم وسيد في آن معاً. البيت لمرّة بن محكان في شرح ديوان الحماسة 675/2، والحماسة البصرية 236/2، والرواية به "عضبا".

[5] وقوله: "فصادف السيف منها ساقَ مُتْلِيَة "أراد: عَرْقَبتُ ناقة منها، والمتلية: هي التي لها ولد يتلوها، وقيل: هي الحامل، والجلس: الصلبة المشرفة، وقيل هي الواسعة الأخذ من الأرض، ومعنى: "صادف منه": أي من السيف، والمعنى أن السيف والساق تصادما، فأبان السيف الساق منها، والعطب: الهلاك، انظر شرح ديوان الحماسة 675/2. وأقول: ليس المقصود أن السيف قد أبان الساق منها، وإنما يريد الشاعر أنه قام ليكرم ضيوفه صادف ناقة عظيمة مشرفة منجبة فذبحها لهم، والدليل على ذلك قوله

9 ـ زَيَّافَـةٌ[1] بِنْـتُ زَيَّـافٍ مُذَكَّـرَةٍ ... لمّـا نَعَوْهـا لراعِـي سَـرْحِنا انتَحَـبا

10 ـ نَصَبْتُ قِدْري لَهُمْ، والأرضُ قدْ لَبِسَتْ ... مِـنَ الصَّـقيعِ مُـلاءً جِـدَّةً قَشُـبا[2]

11 ـ لهـا أزيـزٌ[3] يُـزيلُ اللّحـمَ أزْمَلُـهُ ... عـن العظـامِ إذا مـا استَحْمَشَتْ غَضَبا

12 ـ ترمـي الصـلاةُ[4] بِنَبْلٍ غير طائشةٍ ... وَفْقـاً إذا آنسـتْ مِـنْ تحـتِها لَهَـبها

13ـ زيّافـةٌ[5] مـثلُ جَـوفِ الفيلِ مُجْفَرةٌ ... لـو يُقْـذفُ الـرّألُ فـي حَـيزُومِها ذَهَبا

14 ـ أمْطَيْـتُ[6] جازرَنـا أعلَـى سِناسِنِها ... فصـارَ جازرُنـا مـن فوقِهـا قَتَـبا

فـيما بعـد: "لّما نعوها لراعي سرحنا انتحبا". البيت لمرّة بن محكان في شرح ديوان الحماسة 675/2، والحماسة البصرية 2/ 236.

[1] الزّيفة هي التي تزيف في مشيتها وتتبختر، جعلها بنت زيّاف استكراماً لعرقها وجوهرها، والمذكّرة: التي تشبه الذكّورة في خلقتها، وقولـــه: "لمـا نَعَوها": الفاعلون هم الناس ولم يجر لهم ذكر، لكن المراد مفهوم أضمره. أي لما ذكر الناس ما جرى لراعي سرحنا، أي راعي مالنا السارحة بكى بكاء فيه نحيب وصوت تحزناً لما فات منها، انظر شرح ديوان الحماسة 675/2. والبيت لمرة بن محكان في شرح ديوان الحماسة 675/2، والحماسة البصرية 236/2، ولسان العرب، "نحب" 750/1 و"نعا" 15/ 334، وتاج العروس "نحب" 242/4.

[2] قال المرتضى: قال مُرّة بن محكان السعدي يصف قدْراً نصبها للأضياف: والقشب: الجديد. الملاء: جمع ملاءة وتعني الثوب الجديد. وأقـول: المعنى: أن مُرّة بن محكان قد أكرم ضيوفه، فنصب القدْر الأسود وتحته اللهب الأحمر على أرض كساها الصقيع ثوباً أبيض جديداً. والبيت لمُرّة بن محكان في الحماسة البصرية 236/2، وأمالي المرتضى 95/1، يقول المحقق فيه: هو في حواشي الأصل.

[3] الأزيـز: الغليان، تقول العرب: لجوفه أزيز مثل أزيز المرجل، الأزْمَلُ: الصوت، استحمشت: غضبت، انظر أمالي المرتضى 95/1. وأقـول: المعنى: إن لهذه القدْر صوتاً يدل على شدة الغليان، وشبه شدة الغليان بالغضب الشديد الذي يزيل اللحم عن العظم. والبيت لمُرّة في أمالي المرتضى 95/1.

[4] ذكـر الجـاحظ أن هذا البيت والذي يليه في وصف قدْر. الصُّلاة: جمع صال، وهو للذي يصطلي بالنار، وَفْقاً: متوافقات. انظر: الحيـوان 90/7. شبّه ما ترمي به من النار فتصيب بالنبل غير الطائشة، أي كلما اشتدّت النار تحت القدْر اشتد غليها بقدْر اشتداد النار تحتها، انظر أمالي المرتضى 95/1. والبيت لمرة بن محكان في الحيوان 90/7، وأمالي المرتضى 95/1.

[5] زيّافـة، هي من قولهم: زافت المرأة في مشيتها تزيف، إذا رأيتها كأنها تستدير، المجفرة: الواسعة، يقال: ناقة مجفرة: عظيمة الجفرة، والجفـرة بالضـم: الوسط. الرّأل: فرخ النعام. انظر الحيوان 91/7. الحَيْزُوم: الصدر، وقيل: وسطه، اللسان "حزم". وأقول: المعنى: يصف الشاعر القدْر الذي يُطْبخ فيه، فهو مستدير مثل استدارة جوف الفيل، وهو واسع بحيث لو وُضع فيه فرخ النعام على كبر حجمه لا تسع له. والبيت لمُرّة بن محكان في الحيوان 91/7.

[6] امتطيـت البعير: إذا ركبتَ ظهره، وأمطيته غيري، وهو يصف إشراف الناقة التي وصفها، يقول: ركبها جازرنا لّما نحرها، إذ كان أعـلى سنامها لم تصل إليه يده فصار منها لّما علاها بمكان القتب حتى كأنها مقتّبة، والسناسن: أعلى السنام والخارج من فقار الظهر، واحدها سنسنة، انظر شرح ديوان الحماسة 675/2. وأقول: الجازر: هو الذي ينحر ناقته، ويقطّعها، اللسان "جزر"، والقَتَـب: رَحْل صغير على قدْر السّنام، اللسان "قتب". البيت لمُرّة، في شرح ديوان الحماسة 675/2، والحماسة البصرية 2/ 236، والتنبيه والإيضاح 326/2، ولسان العرب "نشش" والرواية فيه: "فحلت".

15 ـ أقَبُّ [1] لَم يُنقبِ البيطارُ سُرّتَهُ	ولم يَسِمهُ ولم يَلْمُسْ لَه عصبا
16 ـ يُنَشْنِش[2] اللحمَ عَنْها وهْي باركة	كما تُنَشْنِشُ كَفّا قاتِلٍ سَلَبا
17 ـ حتى إذا ما قضَى الأضيافُ حاجَتَهُمْ	لم يجفُ[3] غائرها عجماً ولا عربا
18 ـ وقُلتُ لمّا غَدَوا[4] أوصي قعيدَتَنا:	غَدِّي بَنيك فَلَنْ تَلقَيْهِمُ حِقَبا
19 ـ لا تعذليني[5] على إيتاء مكرمةٍ	ناهَبْتُها إذ رأيتُ الحَمْدَ منتهَبا
20 ـ أدْعَى أباهُمْ[6] ولم أقرَفْ بأمِّهِم	وقَدْ عَمِرْتُ ولم أعرفْ لهم نَسَبا

---

[1] أقول: الأقبّ: الضامر، وجمعه قبّ، اللسان "قبب"، البَيْطار: مُعالج الدّواب، اللسان "بطر"، السّرّة: الوقبة التي في وسط البطن، اللسان "سرور"، لم يسِمْه: من الوسم، وهو العلامة، اللسان "وسم". والمعنى: أن من أوصاف البعير الذي ركبه الجازر ليذبحه الضيوف، أنه ضامر، وهذا يدل على أنه قوي، لم يصبه أي مرض، ولم يعالجه البيطار ولا مَرّة، ولم ينقب سرّته التي في وسط بطنه لمرض، ولم تظهر به علامة تدل على علاجه، ولم يصل إلى أي جزء من أعصابه. والبيت لمُرّة في لسان العرب "نقب" والرواية فيه "كالسيد"، وتاج العروس، "نقب" وبلا نسبة في كتاب العين 179/5، وتهذيب اللغة 199/9، وروايته "كالسيّد"؛ وأساس البلاغة "نقب".

[2] يُنَشْنِش: يكشف ويخرّق، وقيل النشنشة: معاسرة الشيء حتى تأخذه كما تريد، يقول: ركب مطاياها لمّا لم يبلغ سنامها لعظمها، ولم يمكنه أن يكشط الجلد عنها، فأقبل يقطّع اللحم عنها وينتزعه منها، فعل القاتل السالب لثياب المقتول وسلاحه. والبيت لمُرّة في حماسة المرزوقي 675/2، والحماسة البصرية 236/2، ومقاييس اللغة 92/3، والتنبيه والإيضاح 96/1. ولسان العرب "سلب"، و"نشش"، والرواية فيه "فيشنش الجلد"، وتاج العروس "نشش"، وبلا نسبة في مجمل اللغة 83/3، وتهذيب الأزهري 434/12، والرواية فيه

فظلَّ ينزعُ منها الجلدَ ضاحية — كما تُنَشْنِشُ كفّا قاتلٍ سَلَبا

ويُنَشْنِش: يُحَرّكُ في "التهذيب".

[3] لم يجفُ: من الجفاء، وهو هنا سرعة السير، الغائر: الذي يسرع إلى أكلها، اللسان "غور". وأقول: المعنى: أنه بعد أن انتهى الأضياف من تناول طعامهم من لحم الناقة، أسرع إلى أكل ما تبقى منها كثيرون، فكأنهم أغاروا عليها عجماً وعرباً. والبيت لمُرّة في الحماسة البصرية 236/2.

[4] "لما غدوا": أي همّوا بالارتحال غدوّاً، و"أوصي" في موضع النصب على الحال، الحِقَب: السنون، واحدها حقبة، والمعنى: بالغي في تفقد أضيافك في هذه الغداة، فإنّ لقاءهم قد يتأخر زماناً، ولا يدري متى تظفرين بأمثالهم، انظر شرح ديوان الحماسة 675/2. والبيت لمُرّة في الشعر والشعراء ص 456، وحماسة المرزوقي 675/2، والحماسة البصرية 236/2.

[5] لا تعذليني: من العذل وهو اللوم، اللسان "عذل"، على إيتاء: على فعل مكرمة، ناهبتها: أخذتها من الناس نَهْباً، وأقول: المعنى: يخاطب الشاعر زوجته طالباً منها ألاّ تلومه على فعل المكارم، فالناس يتسابقون على فعلها، كأنها تُنهب نهباً، لينالوا الحمد والثناء. والبيت لمُرّة في الحماسة البصرية 236/2.

[6] أدعى أباهم "لأنه يقال للمضيف: أبو المثوى، وللمضيفة: أم المثوى. "ولم أُقرَفْ بأمهم" أي لم أُتّهم، والقِرفة: التُّهمة، و"عَمِرْتُ": بقيت حيّاً. والمعنى: أن الشاعر ينبّه على أنه لا عواطف ولا أواصر تجمع بينه وبين ضيوفه، وقد التزم ما التزم لهم تكرّماً. انظر شرح ديوان الحماسة 675/2. والبيت لمُرّة، في الشعر والشعراء ص 456، وعيون الأخبار 263/3، والرواية فيه "وقد صحبت"، وشرح ديوان الحماسة 675/2.

21 ـ فـي عَفْـر نـاب[1] ولا مالٍ أجودُ بهِ والْحَمْـدُ خَـيْرٌ لِمَـنْ يَنْـتابُهُ عَقـبا

22 ـ أنـا ابـنُ مَحْكـانَ أخْوالي بَنُو مَطَرٍ أَنْمِـي[2] إلـيهم وكـانوا مَعْشَـراً نُجُـبا

23 ـ المُطْعِمـونَ إذا هَبَّـتْ شـآمِيَةٌ[3] شـحْمَ السَّـنام إذا مـا دَرُهـا جَدِبـا

* * وقال: (الوافر)

24 ـ ولَـو أبْكَـى عِـتاقَ الطَّـير[4] مَيْـتٌ لَظَلَّـتْ فـي مَوَاكِـنِها عَذُوبَـا

* قافية التاء (الطويل)[5]

25 ـ بَنِـي أسَـدٍ إنْ تَقْتُلونِـي تُحَـارِبُوا تَمِـيماً إذا الحَـرْبُ العَـوَانُ اشْـمَعَلَّتِ[6]

26 ـ بنـي أسـدٍ هـلْ فـيكمُ مـن هَوادَةٍ فَـتَعْفُونَ إنْ كانَـتْ بِـيَ الـنَّعلُ زَلَّـتِ[7]

---

[1] نـاب: الناقة المسِنَّة، سمّوها بذلك حين طال نابها وعظم. وأقول: هذا البيت مرتبط معناه في سابقه، والتقدير: لا تعذليني على إيتاء مكـرمة مـن مثل عقر ناب وإعطاء مال أجود بهما. عقر ناب: ذبح ذي ناب، أي ناقة. ينتابه: يصيبه، وأقول: المعنى: يطلب الشـاعر من زوجته ألا تلومه على فعل المكارم من مثل عقر ناقة للضيوف، أو إعطاء المال لمن يحتاجه، لأن الحمد والثناء الذي يحصـل علـيهما فـيما بعـد هذا الإكرام وهذا العطاء هو الذي يبقى، وهو أفضل ما قدّم. والبيت لمرّة في الحماسة البصرية 236/2.

[2] "أنمـي": أنتسـب، "بنو مطر": حيّ من بني شيبان، والمعنى: أن الشاعر تِهُ على طرفيه، فقال: أخوالي بنو مطر أنتمي إليهم، وهم منجبون، وأعمامي بالفضل معروفون. انظر شرح ديوان الحماسة 675/2. والبيت لمرّة في الشعر والشعراء ص 456، ومعجم الشعراء ص 295، وشرح ديوان الحماسة 675/2، وحماسة العلم الشنتمري 1050/2.

[3] قولـه: "إذا هبّت شآمية" أي إذا أقبل الشتاء واشتد البرد بهبوب الشمال، وعند ذلك يقل الدرّ لعدم الكلأ وقلة الخصب، ومعنى "جـدب": قـلّ، وأصله من الجدب، ضد الخصب. والمعنى أنهم يطعمون سنام الجزور، وهو أفضل أعضائها في الشدّة. انظر حماسة الأعلم الشنتمري 1050/2. والبيت لمرة في حماسة الأعلم الشنتمري 1050/2.

[4] عتاق الطير: كرائمها: اللسان "عتق". العاذب: الذي لا يأكل ولا يشرب، اللسان "عذب" والمواكن: جمع موكن وهو عش الطائر، اللسـان "مكن". وأقول: المعنى: أن الطيور الكريمة الأصيلة إذا بكت ميْتاً فإنها لا تغادر أعشاشها، ولا تأكل ولا تشرب لأنها تحزن كما يحزن البشر. والبيت للسّعدي في كتاب الجيم 343/2.

[5] ذكـر الطـبري في تاريخه (154/6) أن مصعباً ابن الزبير أمر رجلاً اسمه خداش بن يزيد الأسدي أن يُدرك مُرّة بن محكان فأخذه، وقرّبه وقتله، وكان خداش على شرطة مصعب يومئذ.

[6] قولـه: "إذا الحرب العوان": فهي التي تكون بعد حرب قد كانت قبلها، وكذلك أصل العوان في المرأة إنما هي التي قد تزوجت ثم عاودت، وقوله: "اشمعلّت": إنما هو ثارت فأسرعت، انظر الكامل للمبرد 258/1. وأقول: المعنى: يخاطب الشاعر خداش بن يـزيد الأسدي يتهدده ويتوعّده أنه إذا قتله خداش وهو من بني أسد فإنهم سيواجهون قبيلة بني تميم في حرب قوية لا تنتهي. والبيت لمرّة بن محكان في الكامل 257/1 ـ 258، وتاريخ الطبري 154/6، حوادث سنة (71)، والعقد الفريد 270/6، وشروح سقط الزند 1058/3، وخزانة الأدب 236/4، والأعلام 206/7.

[7] هوادة: من المهاودة، وتعني الموادعة والمصالحة والممايلة، اللسان "هود"، زلّت: أخطأت، اللسان "زلل" وأقول: المعنى: يطلب مُرّة بن محكان العفو من بني أسد وإن أخطأ وزلّت به القدم. والبيت لمرّة في تاريخ الطبري 154/6، حوادث سنة (71).

27 ـ فلا تَحْسَبِ الأعداءُ إذْ غِبتُ عَنْهُمُ ... وأوريتُ مَعْناً[1] أنّ حربِيَ كلّتِ

28 ـ تَمَشّى خِداشُ[2] في الأسكّةِ آمناً ... وقد نَهَلَتْ منّي الرّماحُ وَعَلّتِ

29 ـ ولستُ وإنْ كانتْ إليّ حبيبةً ... بباكٍ على الدنيا إذا ما تولّتِ[3]

* قافية الدال (الطويل)[4]

30 ـ أحَارِ[5] تَثبّتْ في القضاءِ فإنّهُ ... إذا ما إمَامٌ جارَ في الحُكْمِ أقصَدَا

31 ـ وإنّكَ موقُوفٌ على الحُكْمِ[6] فاحتفظْ ... ومَهْمَا تُصِبْهُ اليوم تُدْرِكْ بِهِ غَدَا

32 ـ فإنّيَ مِمّا أدركُ الأمْرَ بالأنَى[7] ... وأقطَعُ في رأسِ الأميرِ المُهَنّدا

* * *

---

[1] قوله: "وأوريتُ معناً": يقول عبد المعين الملوحي في كتابه أشعار اللصوص: "ومعن لم أعثر عليه فيما لديّ من مصادر وأظنه سجناً لمصعب بن زبير"، وهذا قول ليس صحيحاً، والمعنى كما أرى: أوريت أسراً، وأسراً: حال منصوبة، ومعناً: أسيراً، اللسان، "عسنا"، كلّت: انتهت، وأقول: المعنى: أن مُرّة يخاطب أعداءه الذين سجنوه ـ يقصد خداش بن يزيد الأسدي ـ بأنه على الرغم من أسره وسجنه فحربه لم تنته؛ وأنها طويلة. والبيت في تاريخ الطبري 6/154/1، حوادث سنة (71).

[2] "خداش": هو خداش بن يزيد الأسدي، وكان على شرطة مصعب بن الزبير، الأسكّة: الطرقات، اللسان "سكك"، النهل: الشرب الأول، اللسان "نهل"، العلل: الشرب بعد الشرب تباعاً، اللسان "علل". وأقول: المعنى: خداش يمشي في الطرقات آمناً مطمئناً وأنا في السجن أسير مقيد، ضُربتُ وتتابع عليّ الضرب. والبيت لمرّة في تاريخ الطبري 6/154/1، حوادث سنة (71).

[3] في البيت تقديم وتأخير، أراد: ولست بباكٍ على الدنيا وإن كانت إليّ حبيبة، انظر الكامل 1/258. تولّت: أدارت ظهرها له، اللسان "ولي". وأقول: المعنى: أن الشاعر لا تهمه الحياة، ولا يبكي من أجلها، ولا يتمسك بالدنيا ولا يندم عليها وإن أحبها. والبيت لمرّة في الكامل 1/258 ـ 258. والعقد الفريد 6/270، وخزانة الأدب 4/236، والأعلام 7/206.

[4] ذكر أبو الفرج الأصفهاني مناسبة قول هذه الأبيات قال "كان الحارث بن أبي ربيعة على البصرة أيام ابن الزبير، فخاصم إليه رجل من تميم يُقال له مُرّة بن محكان رجلاً، فلما أراد إمضاء الحكم عليه قال مُرّة هذه الأبيات، ويبدو أنها كانت سبباً في مقتله، فيذكر الأصفهاني "أنه لما ولي مصعب بن الزبير دعاه فأنشده الأبيات، فقال: أما والله لأقطعن السيف في رأسك قبل أن تقطعه في رأسي، وأمر به فحُبس، ثم دسّ إليه من قتله". الأغاني 22/350.

[5] "أحار": يقصد الحارث بن ربيعة، فرخّم فحذف الثاء، تثبّتْ: تأنّ، اللسان "ثبت"، أقصدا: أصاب في المقتل، اللسان "قصد". وأقول: المعنى: يخاطب الشاعر الحارث بن ربيعة طالباً منه أن يتأنى في الحكم الذي أصدره بحقه، لأن الحاكم إذا ما حكم ظلماً فإنّ حكمه يكون قاتلاً، ولا رحمة فيه. والبيت لمرّة بن محكان في جمهرة النسب لابن الكلبي 1/238، والأغاني 22/350.

[6] موقوف على الحُكْم: يُلام عليه، اللسان "وقف"، فاحتفظ: تيقظ من السقوط، واحذر الغفلة في الأمور، اللسان، "حفظ". وأقول: المعنى: يحذّر الشاعر الحارث بن ربيعة من حكمه الجائر عليه، فهو كما يقول سيُلام على هذا الحكم، وعليه أن يكون متيقظاً في الأمور حذراً، لأن ما يفعله اليوم سيدفع ثمنه غداً. والبيت لمرّة بن محكان في جمهرة النسب لابن الكلبي 1/238، والأغاني 22/350.

[7] الأنى: الحلم والأناة. وأقول: المعنى: بعد أن حذّر الشاعر في البيت السابق ان ما يفعله المرء لابدّ أن يدفع ثمنه غداً؛ أكمل الموضوع في هذا البيت، فهو يهدد ويتوعد أنّ حقه لا يضيع، وأنه سينتقم لنفسه، وسيدرك ما يريد بالحلم والأناة، والذي يريده هو أن يقطع السيف في رأس الزبير، ولهذا قرر الزبير فيما بعد أن يقتله بعد ان حبسه. والبيت لمرّة بن محكان في جمهرة النسب لابن الكلبي 1/238، والأغاني 22/324.

وقال: (الطويل)

33 ـ عَمَدْتُ فعاقبتُ امْرَءاً كانَ ظالماً   فألْهَبَ في ظهري القباعُ وأوقدا[1]

34 ـ سياطاً كأذنسابِ الكلابِ معدَّةً   إذا أخْلَقَ السَوط المدحرجُ جدّدا[2]

قافية القاف (المتقارب)

35 ـ تَرَىْ بَيْنَنَا خُلُقاً ظاهِراً   وَصَدْراً عَدُوّاً وَوَجْهاً طَلِيقاً[3]

* * *

قافية اللام (الطويل)[4]

36 ـ ألا فاسقِيَاني قبْلَ أغبرَ مُظلِم[5]   بَعيدٍ عَنِ الأحبابِ مَنْ هُوَ نَازِلُهْ

37 ـ رَأيتُ الفَتَى يَبْلَى وَيَتلفُ مالُهُ   وَتَنْكِحُ أزْوَاجاً سِواهُ حلائلُهْ[6]

38 ـ ذَرِيني أنعَمُ في الحَياةِ مَعيشتي   فَيأكُلُ مالي دونَ مَنْ هُوَ آكِلُهْ[7]

---

[1] مناسبة هذا البيت والذي يليه هو أن رجلاً اسمه القُباع ضرب لمُرّة بن محكان بالسوط، فقال يصف هذه الحالة، انظر أنساب الأشراف للبلاذري 253/5. وأقول: المعنى: يذكر الشاعر أنه تصدّى لرجل كان يظلم الناس، فعاقبه رجل يدعى القباع، فألهب ظهره ألماً لكثرة ما ضربه بالسوط. والبيت لمُرّة بن محكان في أنساب الأشراف للبلاذري 253/5.

[2] هذا البيت مضمّن بسياقه، مرتبط به، فهو يصف فيه السياط التي وقعت على ظهره فهي في شكلها كآذان الكلاب، أُعدّت على هذه الشاكلة لتكون أكثر إيلاماً، وكلما أخلق السوط جاء بآخر جديد، وهذا يدل على كثرة إيلامه له. والبيت لمُرّة بن محكان في أنساب الأشراف للبلاذري 253/5.

[3] يقول الملوحي في تفسير هذا البيت: "ولم أر لقوله: صدراً عدوّاً في معرض الإخوان مخرجاً إلا أن يكون صدراً عدوّاً شديداً على الأعداء"، وأقول: "عدا": تسامح وتجاوز، انظر اللسان "عدا"، والمعنى: يتحدث الشاعر عن علاقة الأخوان بعضهم ببعض، ويورد هذا البيت في كتاب الإخوان في عيون الأخبار، يصور فيه هذه العلاقة، فهم يجمعهم الخلق الظاهر، والصدر المتسامح المتجاوز عن الأخطاء، والوجوه السمحة الطليقة، وليس كما فسّر الملوحي في أن الصدر العدو هو الشديد على الأعداء. ويبدو من خلال هذا البيت المفرد أنه لم يكن يتيماً، فقد قُطِع عن كلام سابق، وأظن أنه من قصيدة ضاعت. والبيت لمُرّة بن محكان في عيون الأخبار 88/3.

[4] الأبيات في حماسة البحتري ص 238، وقوله في هذه الأبيات يشبه فلسفة طرفة بن العبد في شعره ولاسيما في معلقته.

[5] الأغبر المظلم: كناية عن القبر. وأقول: المعنى: يطلب الشاعر ممن يخاطبهم أن يكثروا له من الشراب حتى ينعم بالملذات، لأنه كما يقول سيموت، وسينتقل إلى مكان مظلم أغبر، يقصد القبر، وهذا المنزل الجديد لا يستطيع لنزوله فيه أن يرى الأحباب مرّةً أخرى.

[6] الحلائل: مفردها حليلة وهي الزوجة، ويقال للرجل حليل. وأقول: المعنى: أن الإنسان لا بد أن يموت ولابد أن يتلف ماله، وهو بعد موته قد تتزوج نساؤه من آخرين.

[7] في هذا البيت يؤكد ما ذكره في البيتين السابقين، فهو يطلب ممن يخاطبها أن تتركه وشأنه وإرادته في أنه يريد أن يتنعّم في الحياة، ويصرف أمواله، قبل أن يرثها الوارثون بعد موته.

المصادر والمراجع:

1 ـ أساس البلاغة: الزمخشري (جار الله محمود بن عمر)، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، ط، 1982، وطبعة دار صادر، بيروت.

2 ـ الاشتقاق: أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، بلات.

3 ـ أشعار اللصوص وأخبارهم، جمع عبد المعين الملوحي، دار طلاس، دمشق، ط2، 1988.

4 ـ الأعلام، قاموس تراجم: خير الدين الزركلي، ج 7، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط6، 1984.

5 ـ الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني (علي بن الحسين)، تحقيق عبد الستار فراج، الدار التونسية للنشر، تونس، ط6، 1983.

6 ـ أمالي المرتضى، غرر الفوائد ودرر القلائد: الشريف المرتضى (علي بن الحسين الموسوي العلوي 355 ـ 463)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب المصرية، ط1، 1954.

7 ـ أنساب الأشراف: البلاذري، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، ط1، 1996.

8 ـ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ابن هشام (عبد الله جمال الدين بن يوسف)، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط 5، 1979.

9 ـ تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق عبد الستار فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1965.

10 ـ تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك: أبو جعفر بن جرير الطبري (310)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ـ مصر ط4، حوادث (71)

11 ـ التنبيه والإيضاح عما وقع في الصحاح: عبد الله بن برّي، تحقيق مصطفى حجازي وغيره، نشر مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط 2، 1980 ـ 1981.

12 ـ تهذيب اللغة: محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق عبد السلام هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط1، 1964.

13 ـ جمهرة اللغة: ابن دريد (محمد بن الحسين)، تحقيق وتقديم رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987.

14 ـ جمهرة النسب: هشام أبو المنذر بن محمد ابن السائب الكلبي (ت 204)، رواية محمد بن حبيب، دار اليقظة، دمشق ط2، بلا.

15 ـ الحماسة: أبو عبادة الوليد بن عبيد البحتري، تحقيق الأب لويس شيخو، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1967.

16 ـ الحماسة البصرية: صدر الدين علي بن أبي الفرج بن الحسن البصري، تحقيق مختار الدين أحمد، ط 3، 1983.

17 ـ الحيوان: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1969.
18 ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط2 ، 1981.
19 ـ الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لاط، لات.
20 ـ ذيل الأمالي والنوادر: أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لات.
21 ـ سر صناعة الإعراب: أبو الفتح عثمان بن جني، دراسة وتحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط1، 1985.
22 ـ سمط اللآلئ في شرح أمالي القالي، أبو عبيد البكري، ومعه ذيل اللآلي في شرح ذيل أمالي القالي، تحقيق وتصحيح عبد العزيز الميمني، دار الحديث للطباعة والنشر، لبنان، ط2، لات.
23 ـ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك المسمى "منهج السالك إلى ألفية ابن مالك" الأشموني (علي بن محمد)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1955.
24 ـ شرح التصريح على التوضيح: خالد بن عبد الله الأزهري، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، لاط، لات.
25 ـ شرح حماسة أبي تمام: أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى، الأعلم الشنتمري، تحقيق وتعليق علي المفضل حمودان، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث ـ دبي، بلاط، وبلات.
26 ـ شرح ديوان الحماسة: أبو علي أحمد بن الحسن المرزوقي (ت 421)، نشره أحمد أمين، وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 191.
27 ـ شرح شافية ابن الحاجب: ابن الاستراباذي (محمد بن الحسن) مع شرح شواهده لعبد القادر البغدادي، حققهما وضبط غريبهما محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، لاط، 1982.
28 ـ شرح ما يقع عليه التصحيف والتحريف: أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن سعيد العسكري، تحقيق عبد العزيز أحمد، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1963.
29 ـ شرح المفصل: ابن يعيش (يعيش بن علي) عالم الكتب، بيروت، ومكتبة المتنبي، القاهرة، لاط، لات.
30 ـ شروح سقط الزند: تحقيق مصطفى السقا وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.
31 ـ الشعر والشعراء: أبو محمد عبد الله بن قتيبة الدينوري، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985.
32 ـ العقد الفريد: أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
33 ـ عيون الأخبار: أبو محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، شرح وتعليق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لات.
34 ـ كتاب الجيم: أبو عمرو الشيباني (إسحاق بن مرار)، تحقيق إبراهيم الإبياري وغيره،

منشورات مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط1، 1974 ــ 1975.

35 ــ كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، (1409) للهجرة.

36 ــ الكامل في اللغة والأدب: الإمام أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق وتعليق محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط1 ، 1986.

37 ــ المبهج: ابن جنّي، دمشق، مطبعة الترقي، (1348) للهجرة.

38 ــ مجمل اللغة: أحمد بن فارس، تحقيق الشيخ هادي حسن حمودي، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت، ط1، 1985.

39 ــ معجم الشعراء: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن موسى المرزباني، تحقيق عبد الستار فراج، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1960.

40 ــ معجم الشعراء في لسان العرب: ياسين الأيوبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، لات.

41 ــ معجم الشعراء من العصر الجاهلي حتى العصر الأموي: عفيف عبد الرحمن، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996.

42 ــ المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية: محمود بن أحمد العيني، مطبوع مع خزانة الأدب، دار صادر، لاط، لات.

43 ــ مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.

44 ــ المقتضب: المبرد (محمد بن يزيد)، تحقيق محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت، لاط، لات.

45 ــ لسان العرب: ابن منظور (محمد بن مكرم)، دار صادر، بيروت، لاط، لات.

مدن القوافل في شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام

محطات لتبادل السلع والأفكار والفنون والعادات والتقاليد

د. شوقي شعث[*]

***يتميز** شبه الجزيرة العربية بموقع ممتاز، وبمكان وسط بين مناطق مناخية ونباتية في العالم القديم، فهي تقع إلى الغرب من الإقليم الموسمي الغني بإنتاجه الزراعي، وفي الشمال الغربي منها يسود إقليم البحر المتوسط التي تسود فيه زراعات*

منوعة تختلف عن تلك التي ينتجها الإقليم الموسمي، وهذا ما جعلها تقع على طريق سهل وقصير بين الأقاليم الغنية بالإنتاج الزراعي، وقد جعلها هذا الموقع تلعب دوراً كبيراً في المبادلات التجارية بين بدو الصحراء وما يجلبونه من وبر وجلود ومشتقات ألبان وبين المستقرين من الناس بما ينتجونه من محصولات زراعية. وبهذا توفر لشبه الجزيرة العربية تجارة رابحة بين بلاد الهلال الخصيب (بلاد الشام) وبين الإقليم الموسمي من ناحية وبين جنوب غرب الجزيرة العربية (شبه الجزيرة) وجنوبها ومصر ودول شرق البحر الأبيض المتوسط من ناحية أخرى. ولتسهيل المبادلات التجارية بين المستهلكين والمنتجين، نشأت الطرق والمسالك والدروب الصحراوية لتسلكها القوافل التجارية، وهكذا أصبحت المراكز التجارية التي تنطلق منها القوافل محملة بالبضائع من جنوب شبه الجزيرة العربية وغربها إلى شمال شبه الجزيرة عبر مكة ويثرب وغيرها إلى أن تصل إلى سواحل البحر الأبيض المتوسط.

وكانت هناك قوافل تأتي من موانئ الخليج العربي منطلقة إلى جنوب شبه الجزيرة وإلى شمالها.

* باحث في التاريخ القادم من سورية، عضو اتحاد المؤرخين العرب، وعضو اتحاد الكتاب العرب.

لقد كثرت الطرق التجارية بتعدد المراكز والمدن التجارية[1]، ويمكن إجمال أهم الطرق فيما يلي:

1) الطريق الجنوبي الشمالي وينطلق من مدينة مأرب ماراً بعدة مدن إلى أن يصل إلى البتراء، ويبدأ هذا الطريق من عدن ماراً بمدينة قانا (قنا) في بلاد اليمن وحضرموت، ثم يصل إلى مأرب الواقعة على بعد ثمانين ميلاً إلى الشرق من صنعاء ثم يتابع الطريق سيره إلى نجران فالطائف، ثم مكة ويثرب وخيبر والعلا ومدائن صالح، وبعد ذلك يتفرع عنه طريق يتجه إلى تيماء (دومة الجندل) ويتابع الطريق الأساسي حتى يصل إلى البتراء ثم غزة ويتجه منه فرع إلى بلاد الشام وآخر إلى مصر.

2) والطريق الثاني هو طريق مأرب ــ جرها، وينطلق هذا الطريق من مأرب ثم نجران ماراً بقرية الفاو على بعد خمسين متراً إلى الجنوب من نقطة تقاطع وادي الدواسر مع جبال طويق ومن هناك يتجه إلى الأفلاج واليمامة ثم واحة الهفوف ثم جرها (الجرعاء) على ساحل الخليج العربي.

3) أما الطريق الثالث فهو طريق جرها ــ البتراء، ويبدأ هذا الطريق من الجرعاء ثم الهفوف، ثم يتجه إلى الشمال من اليمامة، وبعدها ينحرف نحو الشمال الغربي بموازاة جبل طويق ويتجه إلى بريدة ومنها إلى حائل ثم تيماء، وأخيراً يصل إلى البتراء.

وهناك طرق فرعية أخرى منها: طريق يبدأ من الخليج العربي متجهاً نحو الشمال الغربي ماراً بمحاذاة التخوم الشرقية من نجد، ويتابع سيره إلى الشمال نحو العراق أو بلاد الشام، ومنها طريق ينطلق من حضرموت ثم عمان متجهاً نحو منطقة اليمامة ثم يصعد إلى الشام أو العراق حيث يلتقي بالطريق الشرقي أو بالطريق الغربي أو بأحد فروعه[2].

ويعود التبادل التجاري بين شبه الجزيرة العربية وبلاد ما بين النهرين وبلاد الشام إلى فترة باكرة جداً تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد، فقد عثر على نص ملكي في أكاد يعود إلى عام 2350 ق.م وإلى عهد سرجون، وهو يفيد بأنه أسس مملكة شملت مناطق تمتد من ميلوخه (ميلوكه) إلى جبال الأرز وجبال الفضة على البحر المتوسط. وقد قامت في هذه المنطقة مراكز تجارية مزدهرة منها: ملوخة، ماغان، دلمون، ماري، ايارموتي وابلا، لقد أظهرت الاكتشافات الأثرية الحديثة في ابلا دلائل أثرية وكتابية تشير إلى روابط تجارية وثيقة بين دلمون وشمال بلاد الشام في العصر البرونزي الباكر[3].

أما في جنوب الجزيرة العربية فقد كانت هناك حضارة راسخة ومزدهرة شواهدها واضحة منذ مطلع الألف الأول قبل الميلاد، فهناك شواهد أثرية ظهرت في بيحان وحضرموت وغيرها من

---

(1) دراسات في تاريخ العرب القديم، محمد بيومي، طهران، 1993 ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 133 ــ 134.

(2) نفس المصدر، ص 134 ــ 140.

(3) *Stieglitz – Ebla and Dilmon pp. 44-45.*

المواقـع[1]، ففـي هذه الفترة كانت تقوم في المنطقة الجنوبية الغربية من شبه الجزيرة العربية عدة ممـالك لا يـزال التاريخ يذكرها، هذه الممالك ظلت قوية حية حتى نهاية الألف الأول قبل الميلاد، وكـان اقتصادها المزدهر يعتمد اعتماداً كبيراً على تجارة البخور[2]، هذه المادة العطرية التي كانت تنتج بجنوب شبه الجزيرة العربية، وكانت هذه المادة مطلوبة بإلحاح نظراً لرواجها في كل البلاد ما بيـن النهريـن وبلاد الشام وفي بلاد أبعد من ذلك مثل أوربا، فهي أي مادة البخور ضرورية لإقامة الشـعائر الدينـية والطقوس الجنائزية داخل المعابد وخارجها وكذلك هي ضرورية لمراسم الزواج وغـيرها إضـافة إلى التطيب بها، وإلى جانب تجارة البخور أصبح جنوب الجزيرة العربية مركزاً هامـاً للـتوزيع وخاصة توزيع البضائع الثمينة القادمة من الهند وإفريقيا مثل: التوابل والعاج والتي تصـل عـن طريق البحر إلى موانئ: عدن، قانا[3] بالقرب من بئر علي وغيره من الموانئ، حيث كانـت تـنقل تلك البضائع بواسطة القوافل البرية مع البخور العربي إلى الشمال على ظهور الجمال التي استخدمت للتنقل منذ مطلع القرن العاشر قبل الميلاد أو بعد ذلك بقليل.

كانـت هذه الطرق الصحراوية، كما تحدثنا سابقاً، المتجهة إلى الشمال قديمة من أقدمها الطريق الممتد من "تمنع" عاصمة قتبان ــ ميخا (ميكا)، ديدان، مديان (مغائر شعيب) العقبة ــ البتراء. وبعد البـتراء يقسـم الطـريق إلـى قسمين أحدهما يتجه إلى غزة والآخر يذهب إلى تدمر. وأثناء حكم الإمبراطور الروماني تراجان تفرع من هذا الطريق فرع ثالث يتجه من البتراء إلى عمان (فلادلفيا) فبصـرى وأخـيراً تدمـر. ويحتاج الطريق من تمنع إلى غزة نحو خمسة وستين يوماً، وكان على صـاحب القافلة أن يدفع مكافآت من أجل الماء والعشب للعلف وأجور الإيواء وضرائب مرور إلى جانب مكوس أخرى، فلقد كانت البتراء وغزة وتدمر مراكز هامة للتجارة بعد رحلة طويلة ثم ترسل البضائع من ميناء غزة وغيره من موانئ البحر المتوسط بواسطة السفن إلى شمال البحر المتوسط.

كانـت رقابة طرق القوافل وحمايتها على درجة كبيرة من الأهمية بسبب الأرباح الكبيرة التي يجلـبها أصـحاب القوافل، فكان على أصحابها دفع مكوس وتقديم هدايا كثيرة للقبائل والمناطق التي يمرون بها، أي التي تمر القوافل بها. لقد كانت هناك عدة مراكز لجمع الضرائب عند مدخل الأودية مثل وادي عماقي ووادي جروان (يردان) وغيرها، حيث كان الرهبان والقساوسة يتولون هذا الأمر ويسـيطرون علـيه فكانت تدفع إلى ملك كل مدينة وأعوانه رسوم وكذلك إلى حراس مداخل المدينة والموظفيـن الآخريـن كالذيـن يقومون بخزن البضائع وحراستها. وعلى العموم فإن تجارة البخور كانـت ترتـبط في أذهان سكان العالم القديم في حوض البحر المتوسط بالعرب حيث كانوا هم الذين

---

[1] *DOE . p.50.*

[2] البخور: يؤخذ من نبتة في جبال جنوب وجنوب شرق شبه الجزيرة العربية. وكانت سبب ثراء الجزيرة العربية، نظراً لطلب هذه المادة في المعابد والكنائس في أوربا وغيرها من البلاد.

[3] قامـت بعثة أثرية سوفيتية بتنقيبات أثرية في قانا (قنا) وقد أظهرت تلك التنقيبات أن قانا كانت مركزاً تجارياً يتبادل الناس فيها السلع الواردة من غزة وغيرها من مدن الشمال.

يحملـون أصـنافه إلـى شـواطئ المتوسـط(1)، كذلك إن أهمية هذه التجارة من العبث والتخريب والتهريب، وإضافة إلى ذلك عمدوا إلى تطبيق التعاليم الدينية لضمان حماية تلك التجارة، إضافة إلى ذلـك عمـدوا إلى تطبيق التعاليم الدينية لضمان حماية تلك التجارة، ينضاف إلى ذلك كله أن العرب حرصوا على أسرار تلك التجارة المربحة وأحاطوا بالأساطير، وأن ارتباط البخور بالطقوس الدينية في معابد الإمبراطور الرومانية ساعد على نمو تلك التجارة وبيعها بأثمان مرتفعة.

ومـن ناحـية أخرى نشط التجار اليونانيون في تأسيس روابط تجارية بين خليج عدن وموانئ البحر المتوسط مثل: صور، أنطاكية وغزة، ويظهر أن التجار اليونانيين قاموا بإنشاء مستعمرات لهم في أثيوبيا على البحر الأحمر، وعليه ليس من الصعب أن نتصور سير البضائع من جنوب الجزيرة العربية التي تنتج هناك أو تلك البضائع التي تمر بها آتية من الهند وماوالاها.

يذكـر المـؤرخ اليوناني هيرودتس في تاريخه فيما يختص بجنوب الجزيرة العربية بأنه القطر الوحـيد الذي ينتج البخور والمر والكاسيا والقرفة واللبان fun mastic ويذكر وصفاً للأشجار التي تحمل البخور والتي كانت تحرسها أفاع مجنحة صغيرة الحجم ومتعددة الألوان(2).

لقـد ظل احتكار البضائع المنتجة محلياً، والمستوردة من الهند ومن الشرق الأقصى، في أيدي العـرب من تجار شبه الجزيرة العربية حتى مطلع العصور الميلادية حين عرف اليونان والرومان سـر الـرياح الموسمية، مما أدى إلى فتح طرق جديدة عبر المحيط الهندي (بحر العرب). لقد كتب المؤلفـون الـيونان والرومان كثيراً عن العلاقات التجارية بين جنوب شبه الجزيرة العربية والخليج وبيـنهم، فقد تحدثوا عن المراكز الهامة من مراكز التجارة، أمثال: جرها (الجرعاء)، العقير اليوم، فـي الجانـب الشـرقي من شبه الجزيرة العربية، فقد تحدث ايراتوسين Eratosthenes عن تجار الجـرها الذين كانوا يحملون توابل وبخور جنوب الجزيرة العربية عن الطريق الصحراوية إلى بلاد ما بين النهرين، وتحدث سترابو Strabo ناقلاً إن ارثيمودورس Arthemidorus قائلاً: "لقد أصبح تجـار الجرعاء وأهلها من أغنى القبائل يملكون كثيراً من الذهب والفضة والحجارة الثمينة(3)، وفي نفـس الوقـت يتحدث بوليبيوس Polybius عن حملة قام بها الملك السلوقي انطيوخوس الثالث ضد الجرعاء، وكيف أنه أثنى عنها بسبب ما قدمه أهلها من هدايا له تضم الفضة والحجارة الثمينة.

ومـن المراكز الهامة الأخرى هناك مركز "ثاج" الذي عثر منه على عدد من النقوش السبائية، عـثرت عليها البعثة الدنمراكية الأثرية، وتتحدث تلك النقوش فيما تتحدث عن القوافل التجارية التي كانت تأتي حاملة البخور من حضرموت إلى ثاج، وقد أكدت التحريات الأثرية التي قام بها ديكسون Dickson (1948)، وماندفـيل Mandville (1963) ولاب Lapp (1963)، بـار (1964) أن مدينة ثاج كانت من أهم مدن القوافل بالمنطقة.

---

(1) *Pliny.. the natulal histort*، ص 171.

(2) لاشك أن الأمر لا يعدو كونه خرافة لإخافة الناس وترويعهم حتى لا يأتوا إلى مزارع البخور ويستفيدوا منها.

(3) *Bibby G., looking for Dilmon, p.295.*

كتب أحد التجار المبكرين كتاباً سماه "الطواف حول البحر الأريتري The periplus of Erythrean زوده بمعلومات مفصلة حول مدن القوافل العربية الساحلية على طول الطريق من الهند، ومن أهمها الموانئ التالية، مبيناً صادراتها ووارداتها الرئيسية في نهاية القرن الأول قبل الميلاد أو بداية القرون الميلادية.

موز (موخا):

الواردات: القماش الأرجواني، النسيج، الزعفران، الموسلين، البطانيات، المراهم المختلفة.

الصادرات: المر وحجر الالباستر.

قنا (قانا، كانا):

وكانت لها علاقات تجارية مع مدن سواحل البحر المتوسط ومصر فكانت تستورد: القمح، والنبيذ، والقماش، والنحاس والقصدير.

تصدر: البخور والالباستر.

جزيرة سوقطرة:

تستورد: الرز، والقمح، والقماش، والنساء والعبيد.

وتصدر: الأصداف، والزئبق.

ظفار:

تستورد: القماش، القمح، زيت السمسم.

تصدر: البخور[1] وكانت مدينة غزة من المراكز الهامة جداً في تلك الفترة وذلك من أجل تجارة جنوب الجزيرة العربية نظراً لموقعها على شاطئ البحر الأبيض المتوسط، حيث لقيت دوراً بارزاً في النشاطات التجارية لذلك البحر حيث كانت مركزاً من مراكز التوزيع الأساسية بين الشمال والجنوب والشرق والغرب، فعلى الطريق الساحلي القديم كانت غزة آخر مدينة قبل أن يدخل الطريق الصحراوي إلى مصر، وأول مدينة تصل إليها القوافل في نهاية رحلتها في الطريق الصحراوي باتجاه الشمال قادماً من مصر، وفي نفس الوقت هي نهاية طريق القوافل القادم من البتراء عبر بئر السبع، فقد كان ميناؤها يؤمن مواصلات سهلة ومنظمة مع موانئ البحر الأبيض المتوسط، لقد غدت غزة في عهد أوليوس غابينوس Aluls Gabinus الذي أصبح حاكماً على سورية في العهد الروماني بعد عام 57 ق.م، والذي يقال إنه أعاد بناء المدينة ــ غدت هذه المدينة واحدة من أكثر الموانئ البحرية ثراءً في الإمبراطورية الرومانية، فكانت البضائع التي تصلها بواسطة القوافل من الشرق تشحن من مينائها على السفن إلى بلدان البحر الأبيض المتوسط، كما

---

[1] *Doe O., p. 50.*

كانت ترسل النبيذ الفلسطيني المشهور إلى الأسواق في المنطقة ومنها أسواق العربية الجنوبية. فقد عثرت على البعثة الروسية التي كانت تنقب في قنا (قانا) على إناء من الأواني المعروفة باسم آنية غزة وبلاد الشام بضائع منوعة كثيرة فقد كان الحرير والمنسوجات من غزة ودمشق، والحنّاء من عسقلان، والزجاج من صيدا وصور، والزيت والنبيذ من غزة ومن المدن الفلسطينية الأخرى[1].

إلى جانب العلاقات التجارية كانت هناك علاقات حضارية زراعية فقد نُقل كثير من الزراعات الجديدة إلى شبه الجزيرة العربية عن طريق التجارة والتجار مثل: التفاح، والمشمش، والموز، والعنب، والحمضيات... الخ من بلاد الشام[2].

لم تقتصر العلاقات بين جنوب شبه الجزيرة العربية وغزة على المبادلات التجارية والزراعية بل امتدت إلى العلاقات الاجتماعية والثقافية، فيحدثنا التاريخ عن زيجات تمت بين أهل غزة وأهل جنوب شبه الجزيرة العربية خاصة اليمن، فقد ذكرت غزة عدة مرات في النقوش المعينية منذ القرن الخامس حتى القرن الأول قبل الميلاد، حيث بنى المعينيون برجاً في مدينتهم للرب "عثار" بسبب ما كسبوه من تجارتهم مع غزة ومصر، وهناك نصوص معينية أخرى تشير إلى أن عدداً من النسوة من غزة جئن إلى جانب معين كزوجات للتجار المعينيين. وتشير هذه بكل تأكيد إلى علاقات اجتماعية بين غزة ومعين[3].

إن ازدهار وغنى بلاد شبه الجزيرة العربية بسبب تجارة البخور والمواد الأخرى كالمر واللبان والكندر[4] أطمع فيهم كثيراً من جيران العرب، فقد حاول البطالمة الاستفادة من تلك التجارة لكنهم لم يفلحوا تماماً على الرغم من نجاحهم في إنشاء الموانئ على ساحل البحر الأحمر الغربي والشرقي، واختلطوا ببعض الجاليات لمنافسة العرب الجنوبيين في تجارتهم، كما طمع الرومان عند احتلالهم مصر في تجارة الجزيرة العربية، فقاموا عام 24 ق.م بحملة للسيطرة على الطرق التجارية وبالتالي احتلال بلاد البخور وكانت هذه الحركة بقيادة اليوس جاليوس، إلا أن سوء تقدير الرومان للمخاطر واستهانتهم بطبيعة بلاد العرب القاسية وعدم تحمل العطش والحرارة قاد إلى فشل الحملة، وتردد بعض كتب التاريخ أن الحملة استعانت بالوزير النبطي صالح (سيلاوس) كدليل للحملة إلا أنه قادها إلى المناطق الوعرة مما أدى بهم إلى الهلاك فاتهم بالخيانة وأعدم، وكان على رأس الداعين لإعدامه مؤرخ الحملة سترابو الذي رافق الحملة[5]، وكان الأحباش من الطامعين في بلاد اليمن أيضاً واتفقوا مع الرومان على احتلال بلاد اليمن إلا أن الحملة فشلت كما رأينا وظلت علاقة الأحباش متذبذبة مع العرب باليمن حتى استطاعوا فيما بعد اغتصاب اليمن بعد أن أصبحت الحبشة مسيحية وأخذ الإسلام

---

[1] بلادنا فلسطين، مصطفى دباغ، 1/425.

[2] سكيك: 41، دباغ/ 644.

[3] المؤتمر الثالث لتاريخ بلاد الشام، محمود غول، عمان، المجلد الثالث.

[4] الكندر: نوع من أنواع البخور.

[5] دراسات في تاريخ العرب القديم، ص 310.

ينتشر في شبه الجزيرة العربية[1].

في تلك الفترة أصبحت مكة ملتقى القوافل بين الجنوب والشمال وبين الشرق والغرب، وكانت ضرورية لمن يحمل تجارة اليمن إلى الشام وبالعكس، وكانت مفتوحة لكل القبائل فكانت مكان عبادة وتجارة، وخاصة عندما أصبح الطريق التجاري البري عبر تهامة والحجاز هو الطريق الوحيد المفتوح. أما التجارة فقد حظيت مكة منذ منتصف القرن الخامس الميلادي بمكانة ممتازة بين عرب الشمال وبين طرفي النزاع العرب والروم البيزنطيين. في حينه قبل الطرفان بوساطة مكة بينهما تجارياً فهي محادية إلى حد كبير، وهي بعيدة ويصعب الوصول إليها من ناحية أخرى، وهي مدينة مقدسة عند العرب، لذلك كله أصبحت مؤهلة لأن تلعب دوراً بارزاً في التجارة الدولية فقد تجمعت فيها القبائل الآتية من العربية الجنوبية متجهة إلى الشام، أو القادمة من الشام إلى اليمن، فما أن دخل القرن السادس الميلادي حتى أصبحت[2] تحتكر التجارة في بلاد العرب، فضلاً عن السيطرة على طريق القوافل التجارية التي تربط اليمن بالشام من ناحية وبالطرق من ناحية أخرى، لقد تحدث القرآن الكريم عن رحلات أهل مكة التجارية هذه في تلك الفترة بقوله: ﴿لإيلاف قريش إيلافهم رحلةَ الشتاء والصيف فليعبدوا ربَّ هذا البيت الذي أطعمهم من جوعٍ وآمنهم من خوف﴾ لقد كانت قوافل مكة التي تضم آلاف الإبل أشبه بالحملات التي يقوم على حراستها جيش خاص كان أغلبه من الأحباش، فكانت مكة أشبه بمصرف كبير، ولم تكن القوافل التجارية ملكاً لرجل واحد بل كانت لمجموعة أسرٍ غنية مثل: هاشم، وأميّة، ومخزوم، ونوفل. وتحدثنا كتب التاريخ أن القافلة الواحدة بلغت ألف بعير وربما ألفين وخمسمائة بعير في بعض الأحيان[3].

هناك مدينة حجازية أخرى ذكرت في الكتابات المعينية قبل الإسلام، وربما كان ذلك في إشارة لوجود جالية معينية تجارية فيها، خلفتها جالية سبئية بعد أن ورث السبئيون دولة معين باليمن ومستعمراتها في شمال غرب شبه الجزيرة باليمن ومستعمراتها في شمال غرب شبه الجزيرة العربية، تلك المدينة هي يثرب التي تشير إليها النصوص القديمة في القرن السادس قبل الميلاد، حيث يحدثنا نص عُثر عليه في حرّان عام 1956 عن أعمال الملك البابلي نابونيد (555 ـ 539 ق.م) فيذكر أن ذلك الملك المثقف الذي اشتهر بحبه للآثار والعاديات قام بحملة في العالم الثالث من حكمه على شمال غرب الجزيرة العربية رغبة في السيطرة على الطريق التجاري البري بين بلاد الشام وجنوب بلاد العرب ويذكر أنه احتل في تلك الحملة تيماء، وديدان، وخيبر ويثرب (تريبو)، بعد هذه الحملة استقر نابونيد[4] في تيماء لمدة عشرة أعوام تاركاً عاصمته بابل ولم يعد إليها إلا بعد عشرة أعوام حين هددها الفرس الإخمينيون وعاد معه نفر كثير من الكلدانيين (البابليين الجدد) الذين

---

(1) المصدر السابق، ص 215.

(2) المصدر السابق، ص 416.

(3) المصدر السابق،

(4) المصدر السابق، ص 430 ـ 431.

كانوا نزحوا منها في السابق[1].

ومن مدن القوافل الأخرى غير تلك التي أتينا على ذكرها مدن: البتراء وبصرى وتدمر ودور أوروبوس (صالحية الفرات) وغيرها.

وكانت أمثال تلك المدن قد قامت بتشجيع الدول الكبرى في عصرها لمساعدتها على تأديب القبائل المزعجة لها فكانت هذه المدن أشبه بدول حاجزة، ومما ساعد على قيام تلك المدن كونها واقعة على طريق التجارة الدولية، ومن هذه الدول كانت دولة الأنباط وعاصمتها البتراء، قامت هذه المدينة حوالي القرن الخامس قبل الميلاد على يد الأنباط العرب وقد تمكنت البتراء عاصمة الأنباط من تكوين حضارة عربية في لغتها، أرامية في كتابتها، سامية في ديانتها متأثرة بالفنون اليونانية في فنها وعمارتها[2]، وقد وصلت هذه المملكة إلى أوج مجدها زمن ملكها الحارث الرابع (9 ق.م — 40م).

وعلى الرغم من أن منطقة البتراء كانت قليلة الموارد إلا أن موقعها الهام على طريق القوافل عوضها عن قلة الموارد تلك، وأصبحت منافسة لمصر في طرق التجارة البحرية في البحر الأحمر أيام البطالمة، وقد حاول انتيغونس Antigunus أحد خلفاء الإسكندر المكدوني عام 314 ق.م استمالتهم إلى جانبه في صراعه مع سلوقس الأول إلا أن محاولته تلك باءت بالإخفاق، حيث أخفقت الحملة التي أرسلها للبتراء. وحاول تكرار المحاولة إلا أن نصيبها كان الإخفاق، أيضاً كنصيب الحملة الأولي، وعاد أدراجه قانعاً بما قدمه له الأنباط من هدايا.

بدأت العلاقات بين البطالمة والأنباط تتدهور في الفترة ما بين 284 — 246 ق.م بسبب رغبة بطليموس الثاني في احتكار التجارة البحرية والسيطرة على البحر الأحمر، فقد أرسل بطليموس أحد رجاله واسمه "ارستون" لمحاولة وضع موطئ قدم للمصريين البطالمة في الساحل الشرقي للبحر الأحمر، وإنشاء موانئ لهم لتصريف البضائع المصرية كالمنسوجات والزيوت والأواني الزجاجية والأسلحة وغيرها، واستيراد العطور والبهارات والبخور والمر والقرفة والعاج والأرز والأصداف واللآلئ والأصباغ والقطن والحرير من الصومال وبلاد العربية الجنوبية والهند، وسعى في الوقت نفسه إلى تحسين العلاقات مع الدول العربية في شبه الجزيرة العربية وخاصة مع "ديدان" الواقعة على طريق القوافل وربطها بميناء جديد على البحر الأحمر وقد أدى هذا العمل إلى تحويل تجارة البخور[3] عن طريقها القديم الذي يمر ببلاد الأنباط إلى الطريق الجديد لتنقل عبر المواكب إلى مصر، مما أدى إلى تنشيط التجارة بين مصر وبلاد العرب، وقد حفلت هذه الفترة بالصراعات بين

(1) ربما عمد الملك للإقامة في تيماء لتنشيط التجارة في مملكته التي انحسرت فيها الموارد الاقتصادية.

(2) دراسات في تاريخ الشرق القديم، ص 493. كان الأنباط في بداية أمرهم قبائل بدوية تعيش في الصحراء الواقعة إلى شرق الأردن، واستمروا رحّلا يعيشون في الخيام حتى القرن الرابع قبل الميلاد، ولا يهتمون بالزراعة، إلا أنهم في القرن الثالث قبل الميلاد أخذوا في الاستقرار وعملوا في الزراعة والتجارة. وفي أواخر القرن الثاني قبل الميلاد أصبحوا مجتمعاً منظماً ذا حضارة متقدمة متطورة ومترفة.

(3) دراسات في تاريخ العرب القديم، ص 505 — 506.

البطالمة والسلوقيين من جهة وبينهم وبين مراكز القوى المحلية من جهة ثانية، فكان الرومان قد ظهروا على مسرح الأحداث كقوة جديدة تنافس الدول الفارسية البارثية[1].

استغل الأنباط الموقع الجغرافي الذي استوطنوا فيه حيث كان مهماً جداً لمرور التجارة الدولية بين العربية الجنوبية وبين بلاد الشام وموانئه ومصر، لقد عمل الأنباط في بداية أمرهم حماة لتلك التجارة مقابل مكافآت يدفعها إليهم أصحاب تلك التجارة، ولكنهم فيما بعد تعلموا الأساليب التجارية فانتقلوا من وضع الحامي للتجارة إلى وضع التاجر صاحب القافلة أو البضائع المتاجر فيها، فانتقلوا بذلك من حالة الوساطة والتنقل إلى المتاجرة بأنفسهم[2] فدرّ ذلك عليهم أرباحاً طائلة ارتدت على حياتهم الاقتصادية والسياسة. وبسبب هذا الوضع ذهب بعض الباحثين إلى القول: إن التجارة كانت عصب الكيان البشري النبطي، وهذا ما جعل الباحثين يسعون إلى تفسير كل شيء في حياتهم أي الأنباط على ضوء التجارة[3].

من مميزات البتراء أنها كانت عقدة مواصلات، حيث كانت تلتقي فيها الطريق التجارية القادمة من اليمن وجنوب شبه الجزيرة العربية، وتلك القادمة من الخليج وخاصة من مدينة جرها/ جرعاء (العقير)[4] وكانت لهم على طول طرقهم التجارية محطات يتخذونها كمراكز للاستراحة والمتاجرة أو للخزن. ومن أهم تلك المحطات ميناء غزة، فقد كان هذا الميناء محطة محببة للأنباط لقربه من بلادهم، إذ كان ميناءً لكل العرب تاريخياً، فقد كانت ترفأ إليه بضائعهم، ناهيك عن أنه كان واسطة للمبادلات التجارية بينهم، أي الأنباط، وبين دول البحر الأبيض المتوسط. وعلى طول الطريق بين البتراء وغزّة قامت محطات تجارية صغيرة مثل عَبْدة، الخلصة، سبيْطه، وكلها في جنوب فلسطين[5]، كذلك أقام الأنباط عدة محطات منها:بصرى[6].

وعندما نشطت التجارة النبطية وفُتحت طرق جديدة، كان لابدّ من حماية تلك الطرق والقوافل التي تمر منها، لذا سعى الأنباط إلى السيطرة على الطرق التي تمر عليها تجارتهم حتى لا تكون تحت رحمة أمزجة شيوخ القبائل أو حكام المدن[7]، لأنهم كانوا يفرضون الضرائب الباهظة على التجارة التي كانت تمر بأراضيهم[8]، وحتى تصبح تلك المناطق مؤنسة عمدوا إلى إعمارها بالسكن والزراعة، وتؤكد الدراسات الحديثة هذا الرأي فقد وجدت آثار عمرانية ونقود وكتابات في كثير من

---

(1) المصدر السابق، ص 514.
(2) المفصل في تاريخ العرب، ص 5.
(3) تاريخ الأنباط إحسان عباس، ص 108.
(4) المفصل في تاريخ العرب ص 20.
(5) بلادنا فلسطين، 1/ص 646.
(6) تاريخ الأنباط، ص 83 ـ 84.
(7) تاريخ الأنباط، ص 76.
(8) تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، ص 5.

المواقع في جنوب فلسطين[1]، وأغلب الظن أن هذا مرتبط بازدهار التجارة النبطية في الفترة ما بين القـرن الثالث قبل الميلاد ونهاية القرن الأول الميلادي، وبأهمية الطريق التجاري الممتد من البتراء إلـى غـزة[2]، ونجـد الأمر نفسه في جنوب سورية في وقت معاصر تقريباً، وعلى الرغم من أن البعض لا يذهب هذا المذهب على حد قول الدكتور إحسان عباس[3]. إلا أن لدينا وثيقة تعرف ببردية "يـنونو" يعـود تاريخهـا إلـى نحـو عام 259 ق.م وتتحدث تلك الوثيقة عن ازدهار تلك المراكز الـتجارية، وعن قيام زراعة الكرمة التي كانت تقوم عليها صناعة التمور، وبذلك أصبحت المنطقة أي جـنوب سورية الحالية حمى للرب "ذو الشري" Dusares رب الخمر الذي أصبح يُقرن بالرب ديونيسيوس. ويبدو أن مدينة السويداء السورية سميت "ديونيسياس" Dionysian نسبة إليه[4]، وبهذا يـتأيد النفوذ النبطي في السويداء وكانت تقام في السويداء وبصرى وأذرعات (درعا) حفلات كبيرة لوزاريس يطلقون عليها[5] Actia Dusaria .

يمكـن القـول إن المـناطق الرئيسـة التي استوطنها الأنباط قد امتد نفوذهم إليها حفاظاً على مصالحهم التجارية وتقريراً لقدراتهم الاقتصادية، فقد وصل النفوذ النبطي إلى حيث وصلت تجارتهم ومصـالحهم الاقتصـادية، فقـد وصل نفوذهم إلى منطقة جنوب فلسطين (النقب) وهناك أقاموا عدة مراكـز مـثل عـبدة، وكرنب والخلصة وغيرها كما وصل نفوذهم إلى جنوب سورية في بصرى، وسـيع، والسـويداء وغـيرها، وتعتـبر هـذه المراكز من أهم المراكز النبطية نظراً لوجود البقايا المعماريـة كالمبانـي المدنية والدينية وخاصة في بصرى، وكذلك في الأردن إلى الشرق من النهر كانت لهم مراكز كثيرة مثل جبل التنور، وديدان، ووادي رمّ، وذات رأس، وخربة المشيرفة، وخربة براد وغيرها[6].

حاول الأنباط المحافظة على الازدهار التجاري الذي حققوه إلا أن الازدهار كان سبباً مهماً في بروز المتاعب للدولة النبطية وحسدها وبغضها من قبل جيرانها، فكانت عبر تاريخها في خصام مع السـلوقيين في سورية والبطالمة في مصر وفيما بعد مع الرومان الذين كانوا من أشد المنافسين لها في تجارتها، وكانوا يحاولون دائماً تضييق الخناق عليها وبالتالي القضاء عليها، وعلى الرغم من أن الأنباط حاولوا جاهدين ربط مصالح الآخرين بمصالحهم تخفيفاً لتلك المصاعب التي كانوا يواجهونها إلا أن ذلـك لـم يـدم طويـلا فلقد حاول البطالمة، كما مر بنا السيطرة على الطرق البحرية وبناء الأسـاطيل الـتجارية المنافسة للأنباط[7] وحاول بعدهم الرومان السيطرة على طرق التجارة النبطية

[1] تاريخ الأنباط، ص 76.
[2] تاريخ الأنباط، ص 78.
[3] تاريخ الأنباط، ص 79.
[4] تاريخ الأنباط، ص 80.
[5] العرب في سورية قبل الإسلام، دوسو الترجمة العربية، ص ٥.
[6] تاريخ الأنباط، ص 85.
[7] بلادنا فلسطين: 141/1.

والوصول إلى مراكزها الأساسية وذلك في عهد عبادة الثالث (عبيدة) النبطي 28 ــ 9 ق.م إلا أنهم أخفقــوا[1]، وفي عهد أغسطس الروماني قاموا بحملة حربية على بلاد العرب للسيطرة على التجارة النبطــية مستعينين بوزير نبطي اسمه صالح (سيلاوس) قيل إنه ضَلَّلَهم فأخفقت الحملة فأعدموه على نحــو مــا مر بنا سابقاً[2]، إلا أن العامل الأهم الذي قضى على التجارة النبطية، وبالتالي على مدينة القوافــل البتراء، هو تحول طرق التجارة الدولية عن بلادهم وخاصة عن مدينة البتراء وتبدل وسائل الــنقل والمواصــلات، وربما كان هذا ما دفع "رب ايل" آخر ملك نبطي إلا الانتقال من البتراء إلى بصرى ليتخذها عاصمة جديدة له بسبب تحول طرق التجارة الدولية، فلقد تحولت التجارة من موانئ البحر الأحمر الشرقية إلى الموانئ الغربية بتدبير من الرومان على أغلب الظن، كما تحولت الطرق البرية (طرق القوافل) شرقاً لتمر في بصرى ومنها إلى دمشق فحمص فحلب وموانئ البحر الأبيض المتوســط، ومع أن الأنباط ظل لهم دور في هذه التجارة إلا أنه دورٌ بسيط ما لبث أن تلاشى نهائياً، وعلــى هــذا ورثــت بصــرى وتدمر، البتراء في القيام بالدور المتميز الذي كانت تلعبه الأخيرة، وأصــبحت المراكــز الــتجارية في شبه الجزيرة العربية مثل هجر (الجرعاء) ترسل بضائعها إلى بصرى لتحول طرق التجارة الدولية إليها.

وهكــذا أخذت البتراء تتراجع تدريجياً بعد أن تحولت طرق التجارة عنها إلى أن طواها التاريخ وظلــت منســية فترة طويلة من الزمن، إلى أن اكتشفها الرحالة بيركهارت وقدمها إلى العالم. ومنذ ذلــك الوقــت والعالم يكتشف الجديد عن حضارة وفنون البتراء التي كانت محصلة التبادل التجاري والتلاقح الفكري.

ومــن مدن القوافل الأخرى في بلاد الشام مدينة بصرى الشام وهي واحدة من بين المستوطنات القائمــة فــي مــنطقة حوران بجنوب سورية اليوم. واكتسبت مدينة بصرى أهمية خاصة في القرن الأول المــيلادي وخاصة عندما تحولت طرق التجارة الدولية شرقاً عن البتراء لتمد في بصري، مما دفــع الأنــباط إلى نقل عاصمتهم من البتراء إليها، وزادت أهمية المدينة عندما أعاد الرومان تقسيم المــنطقة العربــية وجعلوهــا عاصــمة للمقاطعة العربية بعد عام 106م وهو العام الذي احتلوا فيه البــتراء، ومما زاد في أهميتها أنها كانت المدينة الوحيدة في المنطقة التي كان يحكمها أحد القساوسة فــي بدايــة الفترة المسيحية، لقد حملت هذه المدينة ملامح يونانية تعود إلى العهد السلوقي، وحملت أيضــا ملامــح نبطــية ورومانــية ولا تزال تلك الملامح موثقة فيما بقي في المدينة من آثار نبطية ورومانــية، ففــيها الــيوم بقايــا الأعمــدة في الشارع المستقيم، وفيها بقايا أقواس النصر والمعابد والحمامات والمسارح والأسواق والمستودعات، ومن العهد المسيحي الأبنية الدينية مثل الكاتدرائيات ويجب ألاّ يغيب عن أذهاننا أن بصرى استحوذت في العصر الإسلامي على أهمية خاصة حيث فيها الــيوم تســع منشآت أثرية إسلامية تشهد على ازدهار المدينة عبر تطورها التاريخي، وهي منتشرة

[1] سكيك إبراهيم: ص 142.
[2] الدباغ مصطفى، ص 639.

على المساحة التي تشغلها المدينة القديمة[1].

إن وقوع بصرى على أطراف زراعية تجاوزها السهوب جعل السكان يهتمون بالاقتصاد الزراعي والرعوي. وعليه فإن عدداً من القرى الزراعية في المنطقة بدأت وجودها في العصر الروماني وهي لا تزال إلى اليوم تسوق حبوبها ومنتجاتها في مدينة بصرى، فمدينة بصرى لم يقم تطورها في العصر الهلنيسي بل قام على يد الأنباط العرب، وما يميز ذلك التطور من مستوطنة آرامية إلى مدينة رومانية أنها كانت مدينة عربية ولم تكن مدينة إغريقية. ومما يلفت النظر في هذه المنطقة وجود الماء قادم من عدة ينابيع دائمة الجريان تقع بالقرب من وادي الزيدي. وخلال القرن الأول قبل الميلاد كان الأنباط قد تركزوا ليس فقط في بصرى وإنما في السفوح الجنوبية الغربية من جبل حوران، هذا وكانت البضائع التي تأتي من الخليج العربي وجنوب شبه الجزيرة العربية تتجمع في الجوف، ومن ثم تحمل إلى الشمال عبر وادي سرحان، ولما كانت بصرى تقع بين دمشق وواحة الأزرق ـ حيث مصادر المياه متوفرة للقوافل فقد عدت نقطة مرور طبيعية على محور الجوف دمشق[2].

وظلت التجارة العربية تبعث الحياة في مدينة بصرى، فقد ذكر أن قوافل قريش كانت تأتي إلى مدينة بصرى حاملة معها بضائع جنوب شبه الجزيرة العربية والحجاز، وكانت تعود ببضائع الشام إلى الحجاز وغيرها من بلدان العربية الجنوبية، وقد تحدث التاريخ عن قوافل العرب التي تأتي إلى بصرى، فقد قيل إن النبي محمد (ﷺ) قبل البعثة، قد أتى مع إحدى القوافل، وعندما رآه الراهب بحيرا أحد رهبان المدينة تنبأ بأنه سيكون له شأن عظيم وقد كان رسول الله، وتحدث القرآن عن رحلتين لقريش إلى بلاد الشام ومنها إلى بصرى رحلة في الشتاء ورحلة في الصيف.

الخلاصة، لقد كانت مدينة بصرى سوقاً هاماً لتبادل السلع المحلية وسلع التجارة الدولية، كما كانت نقطة عبور تجارية هامة، فقد ساعد الطريق الذي شقه الرومان عبر المنطقة البركانية باللجاة على ربط المدينة بتشكيلة الفرق الداخلية والساحلية، وبالتالي ساعد على ربطها بمصادر البضائع وأسواقها التي تباع فيها، كما ربطتها الطريق البرية ببلاد ما بين النهرين والخليج العربي والبحر الأحمر والبحر المتوسط، فقد كانت البضائع القادمة من الخليج العربي واليمن غالباً ما تتألف من البضائع الغالية الثمن كالتوابل والعطور والبخور والمعادن الثمينة والأنسجة، وكانت حماية هذه التجارة من مهام الفيلق المقيم في بصرى، فكما كان الأنباط يفعلون فقد أقاموا مراكز للحراسة بعيدة نحو الجنوب في الجوف ومدائن صالح، كما جاء التجار من المدن الساحلية لشراء الذهب والحجارة الكريمة والبخور، ومن بين البضائع المحلية التي كانت تصدَّر: النبيذ من حقول الكرمة في جبل حوران، والذرة والتبن والملح من منطقة الأزرق والمناطق المجاورة هذا إلى جانب المنتوجات

---

(1) بصرى الإسلامية، دليل مختصر، معهد الآثار الألماني، ص 6.

(2) بصرى في بلاد العرب مدينة نبطية ورومانية في الشرق الأدنى ميلر دورس بحث نشر في السلسلة الدولية BAR ضمن معالم العمران الروماني تحت عنوان مقالات حول المدينة الكلاسيكية بإشراف (رونالد مارتشينر).

البدوية كالجلود والصوف، وفي العصر الروماني كانت بصرى تزود القوافل التجارية بالماء والمؤن وكانت تساعد في عملية التسويق والتخزين والتوزيع تلك الخدمات التي كانت لها ما يماثلها زمن الأنباط.

ونظراً لتنوع النشاط التجاري وكبر حجومها التي ملأت بضائعها شوارع مدينة بصرى ومماشيها وشوارعها المعمدة، لم يكن من السهل على الرجال العبور بسهولة وكانت الأبنية وبناء السوق الكبير تستعمل لخزن مختلف أصناف البضائع كما كانت باحاته الخارجية مصممة لإجراء مختلف العمليات التجارية.

ويشير مصطلح المدينة العاصمة وتعبير مدينة القوافل الذي كان يطلق على بصرى، إلى امتياز سياسي ورخاء تجاري وإلى انتقال مدينة بصرى من مستوطنة تجارية محصنة إلى مدينة بالغة الأهمية في المقاطعة العربية، نظراً لأهميتها الإدارية ولأهمية نشاطاتها التجارية، ولقد أضاف الدعم الاقتصادي المتولد عن الإنتاج الزراعي الغني والمستمر قوة دافعة إلى نمو المدينة، لهذا حرصت الدولة الحاكمة آنذاك على توفير المياه لسد حاجات السكان والحيوانات للشرب، وعلى حمايتهم ضد غارات البدو وقطاع الطرق[1].

ظلت مدينة بصرى إلى يومنا هذا، وإن تغيرت أسباب الحياة فيها وتراجعت أهميتها التجارية والسياسية، وقد طبعتها السنون بطابعها، فلا تزال فيها بقايا شواهد على تطورها وازدهارها، ففيها بقايا الحضارات اليونانية والعربية والنبطية والرومانية والبيزنطية والعربية الإسلامية، وهي اليوم على الرغم من إهمال السنين لها تنهض شامخة دلالة على ما كانت عليه تلك المدينة من تطور وازدهار لقيامها بدور ريادي كمدينة للقوافل التجارية القادمة من الجنوب والشرق من اليمن، والحجاز والخليج العربي، وكمدينة إدارية لعبت دوراً بارزاً عندما كانت عاصمة للولاية العربية في العهد الروماني التي أحدثها الرومان بعد احتلالهم البتراء، وتتوسطها منطقة زراعية تنتج القمح والكرمة وغيرها من المواد الغذائية التي كانت تستهلك محلياً ويصدر القسم الأعظم منها.

ومن المدن التي لعبت دوراً بارزاً ومهماً في الحياة الاقتصادية والسياسية في المنطقة في عصرها، مدينة تدمر فقد كانت بحق مدينة القوافل، ويبدو أن تدمر مدينة قديمة ورد ذكرها في نصوص كبادوكيا "النصف الثاني من الألف الثالثة قبل الميلاد" كما ورد ذكرها في نصين من نصوص ماري "القرن الثامن عشر قبل الميلاد". كذلك ذكر في رقيم اكتشف حديثاً في مدينة إيمار الأثرية من القرن الرابع عشر قبل الميلاد، ويرد ذكرها في تلك النصوص في سياق الحديث عن التجارة والرخاء الاقتصادي. ويعتقد أن قبائل البادية التي كانت تعيش في جوار المدينة غلبت عليها منذ وقت مبكر. وفي القرن الثاني قبل الميلاد برزت فيها إمارة عربية على غرار ما وقع في مدينة البتراء. وفي هذه الفترة كان التدمريون حلفاء للسلوقيين، فقد شاركوهم في حروبهم ضد البطالسة المصريين، وتذكر النصوص التاريخية وجود شيخ عربي حمل اسم "زبدي" في معركة رافيا "رفح"

---

[1] المصدر السابق.

عـام 217 ق.م، ومـثل هذا الاسم لا يوجد إلا في تدمر فمن المحتمل أن يكون قائداً تدمرياً يشارك السلوقيين حروبهم.

تدلنا الشواهد المادية والأدبية في مطلع القرن الأول قبل الميلاد على أن تدمر كانت مدينة على جانـب من الأهمية تقع وسط واحة تتوفر فيها المياه والخضرة وأصبحت مركز إمارة عربية مستقلة استفادت كثـيراً مـن ضـعف الدولة السلوقية في آخر أيامها ومن الفوضى السياسية التي شاعت آنـذاك[1] ويذكر لطفي عبد الوهاب، أن أول علاقة قامت بين روما وتدمر كانت عام 17م في عهد الإمبراطور تبريوس (14 ـ 37م)[2].

حافظـت تدمـر علـى دور متمـيز بين الإمبراطوريتين الكبيرتين، الإمبراطورية الرومانية والإمـبراطورية البارثـية (الفرثـية) فقد حافظ الطرفان على حماية تدمر حرصاً على مصالحهما، فاسـتورد الـتدمريون البضـائع من الهند، والجنوب العربي وبلاد فارس وتاجرت بهذه المواد مع الـرومان. وعـندما احتل الرومان مدينة البتراء عام 106م، ورثت تدمر دورها في السيطرة على الطرق التجارية وخاصة تلك الآتية من جنوب شبه الجزيرة العربية إلى بلاد الشام فقد أصبحت تدمر بذلـك أهم مركز تجاري في الشرق، فازداد رخاؤها وثراء سكانها ذلك الثراء الذي دفعها إلى ترميم مبانيها القديمة وإقامة مبان جديدة كالمعابد والقصور والمسارح وغيرها، حصلت تدمر زمن تراجان (117 ـ 138م) علـى وضـع المديـنة الحرة وسميت تدمر "هادريانا" فكان لها مجلس مستشارين ومجلس للشعب يفرضان المكوس ويصدران القوانين الخاصة بالمدينة وتجارها. ثم جاء الإمبراطور كـراكلا ورفـع درجـة المدينة إلى مرتبة المستعمرة الرومانية عام 212 م Colonia Romana وأعفاها من الضرائب[3].

فقدت تدمر بعض السيطرة على الطرق التجارية بسبب قيام الإمبراطورية الساسانية عام 228م فكـان عليها التفتيش عن فرص اقتصادية جديدة، فقامت الجيوش التدمرية في ظل حكم وهب اللات ووالدتـه زينب التي كانت وصية عليه باحتلال مصر للسيطرة على الطريق التجاري القادم من الهند عـبر البحر الأحمر نحو الإسكندرية وموانئ البحر المتوسط[4] إلا أنه عندما ظهر للرومان أن تدمر توسـعت على حساب ممتلكاتهم اغتاظوا وقلبوا ظهر المجنّ لها حتى تمكن الإمبراطور أورليان من هزيمة تدمر منهياً بذلك استقلالها عام 272م.

قلـنا إن مديـنة تدمر ازدهرت بعد سقوط البتراء في أول القرن الثاني الميلادي فتحولت الفرق الـتجارية إلـيها وأخـذت تتسع تجارتها حتى بلغت مجدها في القرن الثالث الميلادي حيث أصبحت تدمـر مركـز الـتجارة الدولية في الشرق الروماني وما يليه فكانوا (أي التجار) يحملون من حرير

---

(1) تدمر والتدمريون، ص 66 ـ 69.

(2) العرب في العصور القديمة، مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 429.

(3) H. WEISS (Ed.) Ebla to Damascus, Art and Arc haeolgy of Ancint syrea, 1985.

(4) تدمر التدمريون، ص 81.

العـرب والذهـب والجـزع واليشـب واللبان والصمغ والصبر وعود الند من العراق، والآلي من البحريـن، ومـن وادي نهـر السند بالهند وسواحلها أنواع المنسوجات، ومن أقاصي الهند القرنفل والـبهار والحرير الصيني والنيلة والفولاذ والعاج والأبنوس[1]، لقد تهيأ لتدمر فرصة ذهبية لظهور طـبقة أرسـتقراطية تضم التجار وأصحاب القوافل والوسطاء والوكلاء والصيارفة، وقد تجمعت في خزائـن هـذه الأرستقراطية التجارية التدمرية ثروات ضخمة في عملياتها الاقتصادية الواسعة التي غطـت أجزاء كبيرة من العالم، وكانت لهم مراكز تجارية في قلب بلاد الفرثيين على الفرات جنوب بابل وفي ميسان في جنوب العراق، وفي منطقة الخليج العربي واتصلت علاقاتهم التجارية بالجزيرة العربـية وبحـر العرب والمحيط الهندي، وقد ارتد هذا الثراء على المواطنين التدمريين، فكان كل تدمـري ميسـور صاحب قافلة أو مشتركاً بها أو مرتبطاً بشؤونها بشكل آخر فقد كانت القافلة هي النشـاط الأساسي بتدمر، وفي هذا يقول روستوفيتسيف إن تدمر "مدينة القوافل" كما ذكرنا سابقاً[2]. كمـا كـان تجار القوافل هم المؤهلين لتولي المهمات الهامة في المدينة كالكهانة والسدانة وعضوية مجـالس الشـيوخ والوظائف العامة والقيادات "هؤلاء الأمراء التجار هم سادة المدينة الحقيقيون"[3]. علـى حد قول رستوفيتسيف صاحب كتاب "مدن القوافل" وتزودنا النصوص المكتشفة بتدمر بالكثير حول تلك القوافل وأصحابها والقوانين الناظمة للتجارة والأسواق والمكوس.

والـيوم، إذا وقفـت علـى أطـلال تدمـر ونظرت إلى بقاياها من أنقاض هياكلها وقصورها وأروقـتها، ورجعـت بخـيالك إلـى سابق مجدها تصورت الناس يروحون ويجيئون في شوارعها المحفوفـة بالأعمدة والأروقة، وبين أيديهم أحمال السلع من المنسوجات والمصنوعات والحاصلات مـن الزيـت والحنطة والعنب والتين والخمر والأجبان والعطور والدقيق المحمول من مصر وآسيا الصـغرى والـناس يـتزاحمون بمناكـبهم وتتداس أقدامهم، ومنهم الأرمني والرومي، والسبئي أو الحميري، واليهودي والنبطي والبدوي، وقد علا صياح الباعة أو السماسرة للمزايدة[4].

وعـندما تصـل القافلة إلى المدينة أي إلى تدمر كانت تدب الحياة فيها دافئة وتعرض البضائع، وهي أثواب الحرير الواردة من الصين، واللآلئ والطيوب من جزيرة العرب والسراويل من فارس، وكـان أهـل القصور يهتمون بتماثيل المرمر والبرونز والزجاج الساحلي الفينقي الجميل، كما يهتم الكهـان بقوارير الألباستر المعبأة بالزيوت المعطرة وعلب البخور المطعمة وغيرها من البضائع[5]. إلا أن تدمـر، المدينة المتلألئة التي كانت تشغل الشرق والغرب بثرائها وتجارتها، سرعان ما فقدت ذلك الثراء عندما احتلتها روما، وعندما تطورت الطرق لتصبح في معظمها طرقاً بحرية تعتمد على الملاحـة فـي البحر الأحمر والخليج العربي والبحر الأبيض المتوسط. ظلت المدينة تتآكل تدريجياً

---

[1] العرب قبل الإسلام، ص 107، تدمر والتدمريون، ص 101.

[2] تدمر والتدمريون ص 104.

[3] تدمر والتدمريون: ص 106 ــ 108.

[4] العرب قبل الإسلام ص 108.

[5] تدمر والتدمريون: ص 109.

وتتراجع لغياب أسباب ثرائها حيث أصبحت خربة في منطقة موحشة إلا من بعض البدو الذين كانوا يسكنون في المناطق المجاورة، وعندما اكتشف الرحالة الأجانب خرائب تدمر وكتبوا عنها، قام كثير من أقرانهم بالمغامرة لاكتشاف أسرار المدينة، وقام علم الآثار في اكتشاف كثير من معالم هذه المدينة، مثل المعابد والقصور والمقابر والمساكن، حيث وقف الآثاريون على ما كانت تدمر تتمتع به من غنى ورخاء ومن جمال، فقد زخرفت مبانيها وقبورها بزخارف جميلة قلّ أن توجد في مدينة أخرى. لقد كانت في تدمر مدرسة فنية سورية تأثرت بفنون البلدان التي تاجرت مع المدينة وظلت هذه المدرسة الفنية ردحاً طويلاً من الزمن أساسها التقاليد الفنية المحلية المتأثرة بالفنون الرومانية والفرثية والساسانية وغيرها، واليوم تنتشر منتوجات تلك المدرسة في متاحف كثير من العالم في متحف اللوفر بفرنسا، والمتحف البريطاني بلندن، ومتحف الأرميتاج بروسيا، ومتحف فيينا، وغيرها من المتاحف الكثيرة.

وعندما غابت تدمر هاجر بعض فنانيها إلى منطقة "منبج" شمال شرقي حلب لإحياء التقاليد الفنية التدمرية. وقد زودتنا التنقيبات الأثرية بتدمر بلقى أثرية مهمة وكتابات كثيرة تدمرية أكدت صحة كثير من المرويات التاريخية، فلقد عثر في المدينة على منحوتات كثيرة وحلي جميلة وبقايا أنسجة حريرية وصوفية وغيرها من المواد التي كانت تتاجر بها المدينة وبكثير من التنظيمات والقوانين الناظمة لشؤون التجارة والأسواق والبيع والشراء.

في العرض السابق، أتينا على الحديث عن أهم طرق القوافل، وعن أهم مدن القوافل في شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام، لقد أشاعت تلك الطرق وتلك القوافل الرخاء والثراء بين أهل تلك المدن وظلت مراكز تبادل للفنون والأفكار والعادات والتقاليد بين أهليا وبين القادمين مع القوافل التجارية، وقد ظلت تلك المدن منتعشة بسبب التجارة الدولية إلى أن تحولت الطرق التجارية عن تلك المدن بشكل أو بآخر. لقد كانت المدن الواقعة على طريق القوافل والتي سماها الباحثون "مدن القوافل" مدناً مزدهرة بسبب ما كان يرد إليها من التجارة والتجار من سائر بقاع الأرض، وكان قاطنوها يقدمون المأوى والطعام والحراسة والمساعدة على المضاربة (البيع والشراء) مقابل أتعاب يقبضونها من أصحاب القوافل أو أصحاب التجارة.

ما أشبه اليوم بالبارحة، فكثير من الطامعين، دولاً وأحلافاً، يطمعون في نفط العرب اليوم كما كانوا يطمعون في العصور القديمة بتجارة العرب من البخور واللبان والكندر، وبالسيطرة على طرق المواصلات التجارية التي تساعد على ازدهار التجارة وفي كلا الحالين حاولوا السيطرة على بلاد العرب بالقوة وإن اختلفت الأساليب والتفاصيل.

المراجع:

أ ـ المراجع العربية:

1 ـ اتجاهات حديثة في دراسة تاريخ الأنباط: أحمد فخري، حولية دائرة الآثار بالأردن، عدد 17، 1972.

2 ـ إمارة الكرك الأيوبية: يوسف غوانمة، 1400هـ / 1980.

3 ـ الأنباط، تاريخ دولة الأنباط: إحسان عباس، دار الشروق، عمان.

4 ـ بصرى دليل أثري تاريخي: سليمان مقداد، دمشق 1985.

5 ـ بلادنا فلسطين: مصطفى مراد الدباغ، ج1 ق1، 1965.

6 ـ تاريخ اليمن القديم: محمد عبد القادر بافقيه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1985.

7 ـ تدمر والتدمريون: عدنان البني، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1978.

8 ـ الجغرافيا والرحلات عند العرب: نقولا زيادة.

9 ـ دراسات في تاريخ العرب: السيد عبد العزيز سالم، جـ 1، عصر ماقبل الإسلام، الإسكندرية، 1967.

10 ـ دراسات في تاريخ العرب القديم: محمد بيومي مهران، 1993، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

11 ـ سوريا ولبنان وفلسطين: فيليب حتي، ج 1، ترجمة جورج جواد وعبد الكريم رافق، بيروت، 1965.

12 ـ الطرق التجارية الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب: نعيم زكي فهمي، القاهرة، 1973.

13 ـ العرب في سوريا قبل الإسلام: رينيه دوسو، السلسلة التاريخية، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، مراجعة الدكتور محمد مصطفى زيادة، ط2، 1985.

14 ـ العرب في العصور القديمة: لطفي عبد الوهاب يحيى، مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار المعرفة، 1990.

15 ـ العرب قبل الإسلام: جرجي زيدان، مراجعة الدكتور حسين مؤنس، دار الهلال.

16 ـ غزة عبر التاريخ القديم: إبراهيم سكيك، ج 1، من أقدم العصور حتى الفتح الإسلامي.

17 ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: جواد علي، الجزء السابع. دار العلم للملايين، بيروت، ط 1969.

18 ـ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة: طه باقر، الجزء الأول، بغداد، 1955.

19 ـ مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول: أحمد إبراهيم الشريف، القاهرة 1965.

20 ـ اليمن ماضيها وحاضرها: أحمد فخري، القاهرة 1957.

ب ـ الكتب والمقالات المعربة:

21 ـ بصرى في بلاد العرب، مدينة نبطية ورومانية في الشرق الأدنى ميلر دورس، تعريف د. شوقي شعث، نشر بالحوليات الأثرية السورية. كان قد نشر باللغة الإنجليزية في السلسلة الدولية BAR ضمن البحوث المدينة الكلاسيكية.

22 ـ بصرى الإسلامية دليل مختصر: فلمنغ آلند، ميخائيل ساينكه ورياض المقداد، المعهد الأثري الألماني 1990.

23 ـ الجزيرة العربية بين البخور والبترول، اليزابيث مونرو، ترجمة محمود محمود، مجلة الدارة، العدد الأول، السنة الثانية، الرياض 1976.

24ـ اكتشاف جزيرة العرب: جاكلين بيرين، ترجمة قدري قلعجي، بيروت 1963.

25 ـ العرب والملاحة في المحيط الهندي: جورج فضلو حوراني، ترجمه وزاد عليه الدكتور يعقوب أبو بكر، القاهرة، 1958.

ج- المراجع الأجنبية:

26- Beeston, A.F.L., the Arabian Aromatics Trade in Antquity.
بحث ألقي في مؤتمر دراسات الجزيرة العربية Ismeo في روما بإشراف

27 – Bibby (G.) Looking for Dilmon, 1969. 1974.

28 – Brian Doe, Southern Arabia, themes and Hudson, 1971.

29- Van Beek Gus. W., Frankicense and Myrrh in Ancient south Arabia, JAOS Vol. 78: 3, 1985.

30 – Glueck N., The Other side of The Jordan Asor 1945.

31 - -------, The story of Nabataeen, B. Y. 1965.

32 – Hadimg L., Antiguities of Jordan 1974.

33- Pling Natural history, Trans. By H. Rackham London 1954 – 7.

34 – Rostovtzeff M., Caravan cities, oxford 1922.

35 – Serjent R.B., Arabian in the 6th. Acd 7th. Centuries from Arabic sources.

36 – Stieglitz et allt. Ebla and Dilmon pp. 44-45.

37 – Tarn W.W., Hellenistic Civlisation. 1974.

□□□

تكامل الشكل النقدي في كتاب العمدة

د. علي خذري(*)

مدخل:

***تتناول** هذه الدراسة واحداً من أهم الكتب النقدية التي عرفها النقد العربي في القرن الخامس الهجري، وهو كتاب العمدة لابن رشيق، الذي سنحاول أن نقف عند بعض المفاهيم النقدية التي تشكل الأساس النقدي في هذا المؤلف العظيم. ولكن قبل أن نستطرد في الموضوع، يجدر بنا أن نؤكد حقيقة مهمة ترتبط بطبيعة العلاقة بين التراث ـ في أي مجال من مجالاته المتعددة ـ ووعينا المعاصر ـ إذ ليس للتراث وجود مستقل خارج وعينا به. وفهمنا إياه، ووجوده المستقل ـ إن صح له هذا الوجود. إنما يتمثل في شكل من الأشكال الوجود العيني الذي يمكن أن يدرك بالحس ويخضع لمقاييس الفراغ المكاني الذي يحتله على رفوف المكتبات في شكل مجلدات مطبوعة أو مخطوطة. وإنما الذي يعنينا هو وجوده في معرفتنا وفي وعينا الثقافي، وهذا الوجود في الوعي هو الذي نصفه بعدم الاستقلال، وكيف يوصف التراث بالاستقلال عن الوعي المعاصر وهو لا يوجد إلا فيه وبه؟*

وانطلاقاً من هذه الحقيقة، نعيد اليوم قراءة ابن رشيق (المسيلي أو القيرواني) لنرى ما الذي يمكن أن يقدمه إلينا، وما الذي يمكن أن ننفيه عنه وعن وعينا. وعلينا ألا ننسى ونحن نعيد قراءة ابن رشيق، أننا سنطرح عليه أسئلة معاصرة، باحثين عن إجابات كامنة ضمنية، تحاول قراءتنا أن تكشف عنها وتجليها، ولا يعترض علينا معارض باسم الموضوعية، زاعماً أننا "نفرض على نقاد ذلك العصر مناهجنا العلمية الحديثة، أو نطلب من التراث ما لم يكن من شأنه أن يوجد فيه"[2].

(*) جامعة باتنة ـ قسم اللغة العربية ـ الجزائر.

[2] النقد العربي القديم والمنهجية، د. عبد القادر القط، مجلة فصول، العدد 3، مجلد 1، ص13 ـ 31.

ذلك أن هذا المعترض حين يقرأ التراث قراءته الموضوعية كثيراً ما يحكّم ذوقه ويدخل مفاهيمه العصرية في الحكم على التراث، فيحكم على ابن رشيق بأن كتابه غير منظم ولا مرتّب، وأن آراءه النقدية مبعثرة، يصعب لمّها إلا بكثير من الجهد، وأنها لا تستجيب للمناهج العصرية التي تفرض منهجية معينة في ترتيب المعارف وتناولها.

وليس أدل على انتقاد هذه الموضوعية من مثل هذه الأحكام التي تنظر إلى التراث من خلال مفاهيم عصرية. وليس معنى قولنا انتفاء الموضوعية أننا نتبنى مفهوم القراءة المتحيّزة تماماً، سواء أكان هذا التحيز ضد التراث أم كان معه، فالتحيّز قرين الهوى النابع من قصور الوعي بجدلية العلاقة بين الماضي والحاضر، وبين التراث والمعاصرة، فالقراءة المتحيّزة بالكامل إما أن تؤدي بنا إلى محاكمة التراث من خلال مفاهيم لا يقبلها، أو تؤدي إلى إلباسه مفاهيم وتصورات مفارقة لطبيعته.

إن القراءة التي نأمل تحقيقها هنا هي القراءة الموضوعية التي لا تغفل المنطق الداخلي الخاص للتراث من جهة، ولا تتعامل معه بمعزل تام عن الوعي المعاصر، ومن جهة أخرى هي قراءة لا تخلع عن ابن رشيق أزياءه ومفاهيمه، لكي تكسوه أزياء جديدة وتخلع عليه مفاهيم معاصرة.

إن ابن رشيق الذي نقرؤه اليوم هو النص الذي كتبه بنفسه في كتاب العمدة، فهو جزء من ثقافتنا، وجزء من وعينا وتاريخنا. ولذلك نكون أقرب لروح ابن رشيق ولروح التراث الذي يمثله، والذي ما زال فينا يتفاعل معنا ونتفاعل به.

وليست رحلتنا التي ننوي القيام بها في نص ابن رشيق إلا تكراراً لرحلة قام بها هو نفسه في نصوص سابقيه ومعاصريه (قدامة بن جعفر، الجاحظ، أبو هلال العسكري، المرزوقي، النهشلي) وغيرهم[1]. مستهدفاً الكشف عن القواعد النقدية الشائعة في ذلك العصر بغية تمثلها وتطويرها؛ معولاً في كثير في الأحوال على نفسه وقريحته يقول: "وعولت في أكثره على قريحة نفسي ونتيجة خاطري، خوف التكرار وجاء الاختصار، إلا ما يتعلق بالخبر، وضمنته الرواية، فإنه لا سبيل إلى تغيير شيء من لفظه، ولا معناه، فكل ما لم أسنده إلى رجل معروف باسمه ولا أحلت فيه على كتاب بعينه فهو من ذلك..."[2].

ويجب أن نفهم أن تعويله على نتيجة خاطره، وقريحة نفسه، هو البحث عن المغزى وراء عباراتهم وأقوالهم؛ فهو لم يشغل نفسه بالبحث عن المعنى الظاهر على السطح، ولو فعل ذلك، لما قدّم لنا شيئاً يستحق اليوم أن نقف عنده، ولذلك لم يتردد في أن يتعامل مع نصوصهم بوصفها رموزاً وإيحاءات وإشارات خفية تحتاج منه إلى تفسير وإعادة صيغة في قالب جديد. ولم يكن ابن رشيق في قراءته لنصوص سابقيه مفسراً فقط أو مردداً لها، بل كان في أحيان كثيرة يورد أقوال غيره

(1) الحركة النقدية على أيام ابن رشيق المسيلي، د. بشير خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص249 ـ 250.

(2)(2) كتاب العمدة، ابن رشيق ص75.

وبصـــهرها في عبارات وصيغ يتعذر على القارئ العادي أن يرد كل رأي فيها إلى صاحبه، بحيث يخفـــي خيوط النسج المأخوذة من مواضع مختلفة من مثل قوله: "وأهل صناعة الشعر أبصر به من العلمـــاء بآلته من نحو وغريب ومثل وخبر وما أشبه ذلك... وقد يميز الشعر من لا يقوله، كالبزاز، يمـــيز من الثياب ما لم ينسجه"[1]، هذه العبارة توحي أن الأحكام لابن رشيق ولكنك تقرأ في مواضع متباعدة بعض الشيء من مقدمة المرزوقي على شرح الحماسة قوله:

1) ولو أن الشعر، كان يُدرَك بقوله لكان من يقول الشعر من العلماء أشعر الناس.

2) ويكشف أنه قد يميز الشعر من لا يقوله.

3) والفـــرق بيـــن مـــا يُشـــتهى ومـــا يُستجاد ظاهر، بدلالة أن العارف بالنبر يتشهى ما ليس يستجيده[2].

فانظـــر كـــيف صـــير ابـــن رشيق هذه الأقوال، فنقض الأول منها، واقتبس الثاني على حاله، وتصرف باستخراج حكم جديد مستمد في القولة الثالثة وجمعها معاً في نطاق واحد[3].

إلا أنـــه بالـــرغم من أخذه لهذه الآراء، إلا أنه كما يقول إحسان عباس "أنه ناقد قدير، لم تضع شخصيته بين آراء النقاد الآخرين سواء صرح باسمهم أو لم يصرح، فهو يملك الإعجاب عن طريق شخصيته لا عن طريق الجدة في الرأي"[4].

ولـــو اجتهدنا أن نتصور كيف أقام ابن رشيق في العمدة أساس الحكم على الشعر؟ وكيف كانت مقاييســـه النقدية، واستعرضنا في سبيل ذلك أبواب الكتاب كله، سوف نخرج بانطباع مكرر لما سبق أن توطـــد عـــند نقاد النزعة الشكلية، فالمثقف الذي يحرص على شيء من المعرفة النقدية لم يعد إذا قـــرأه بحاجة إلى أن يقرأ قدامة والآمدي والجرجاني، إذ استخرج ابن رشيق خير ما عندهم وأودعه كتابه، وهؤلاء هم أئمة النقد، فما ظنك إذا وجد فيه القارئ خلاصة لخير ما عند غيرهم أيضاً[5].

وهـــذا يؤكد ــ على الأقل ــ كثرة ترديد ابن رشيق لأسماء من سبقه بالحديث عن موضوعات كـــتابه، وسيره على النهج نفسه، أي تجزئة عناصر الشعر إلى أجزاء مستقلة ودراسة كل منها على حـــدة، مع عنايته بالأجزاء الشكلية باعتبار أن الروح المسيطرة على المنهج هو روح الشكل، الأمر الـــذي يســـمح بالقول إن روح الشكل قد توطدت واكتملت عند ابن رشيق، وأصبحت بفضل كتاباته جزءاً من النقد المغربي في تلك الحقبة.

وقـــد يتســـنى إدراك مدى التأثير الذي أحدثته النزعة الشكلية في تقويم الشعر والحكم عليه عند ابن رشيق من خلال دراسة أبرز أفكاره المؤكدة لروح الشكل على النحو التالي:

---

(1) العمدة، ج1، ص75.

(2) العمدة، ج1، ص75.

(3) شرح الحماسة، المرزوقي، ص154.

(4) تاريخ النقد العربي عند العرب، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط3، ص446.

(5) المرجع نفسه، ص440.

أولاً: مفهوم الشعر:

يعتبر مفهوم الشعر من القضايا الأساسية التي تُثار حول هذه القضية، وتتمثل في الأسئلة التالية: ما حدود التداخل بين التعريفات السابقة عليه، والتعريف الذي انتهى إليه؟ وما حدود التمايز؟ وإن إشارةً لسؤال عن الشعر بصفة خاصة دون غيره من الأنواع الأدبية؛ إنما يرتدّ إلى النظر إلى الشعر بوصفه أكثر الأنواع الأدبية تعبيراً عن خصائص الأدب تلك الخصائص الفارقة له عن غيره من أنماط الكلام، وعلى ذلك فالسؤال عن مفهومه للشعر القصد منه الوقوف على وجهة نظره بالقياس إلى غيره، فالحقيقة أن ابن رشيق ليس عنده مفهوم خاص للشعر يختلف عما كان سائداً قبله، فهو يعتنق فكرة قدامة في بناء الشعر من أربعة عناصر أساسية، بعد النية هي:

اللفظ، والوزن، والمعنى والقافية[1]. ويشرح هذه العناصر شرحاً شبيهاً بشرح قدامة، وأبي هلال العسكري والجرجاني، في هذا المجال، ولم يزد عنهما إلا طرافة القول مثل "والبيت من الشعر كالبيت من الأبنية قراره الطبع، وسمكه الرواية، ودعائمه العلم، وبابه الدربة، وساكنه المعنى، ولا خير في بيت غير مسكون"[2].

أجل لقد استفاد ابن رشيق بدون شك ــ كأي ناقد آخر ــ مما قاله النقاد الأوائل، غير أننا لا نستطيع أن نظلمه، ويدعي أنه كرر أقوالهم وآراءهم ولم يأت بشيء جديد، مثلما صنع بعض النقاد المعاصرين[3].

فقد كان لزاماً عليه أن يستعرض أقوال من سبقه من النقاد، كما يقتضي المنهج العلمي، ثم يختم ذلك برأيه هو كما فعل في كثير من القضايا النقدية التي كان قد أثارها في كتابه العمدة[4].

فهو يتفق مع القدامى في تحديد ماهية الشعر من حيث الشكل (كلام موزون مقفى يدل على معنى).

فالقضية في ذهن ابن رشيق هي القضية نفسها التي شكلها السابقون عليه؛ وهو مقتنع بآرائهم، وهذا الاقتناع هو الذي نكتشفه في قوله: "وإنما سمي الشاعر شاعراً لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره، فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني أو نقص مما أطاله سواه من الألفاظ... ولم يكن له إلا فضل الوزن وليس بفضل عندي مع التقصير"[5].

والذي ينعم النظر في هذا الحديث، لا يجد فكرة جديد، تخالف الآراء السالفة عليه؛ بل

---

(1) العمدة، ج1، ص99 ـ 100.
(2) العمدة، ج1، ص78.
(3) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس، حياة القيروان وموقف ابن رشيق منها، عبد الرحمن ياغي.
(4) الحركة النقدية على أيام ابن رشيق المسيلي، د. بشير خلدون، ص136.
(5) العمدة، ج1، ص94.

أن ذلك عبارة عن جامع للآراء الشكلية، مفيداً من كل ما كتبه في ذلك سابقوه"[1].

ثانياً: التشكيل الكيفي والكمي للتجربة الشعرية

الألفاظ والمعاني:

كان من نتائج الشكلية المؤكدة عند ابن رشيق أنه وضع قيوداً تحدّ من التجربة الشعرية سواء في مادتها من المعاني والألفاظ أو في حجمها، فبالنسبة للمعاني والألفاظ يقول: "وأكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى، سمعت بعض الحذاق يقول: "قال العلماء اللفظ أغنى ثمناً، وأعظم قيمة، وأعز مطلباً، فإن المعاني موجودة في طباع الناس، يستوي الجاهل فيها والحاذق، ولكن العمل على جودة الألفاظ وحسن السبك وصحة التأليف"[2].

وهكذا يعيد المعنى الذي حوته عبارة الجاحظ المعروفة كما أعادها من قبله أبو هلال العسكري؛ إلا أن ابن رشيق يضيف إليها توضيحاً لا يجعل هناك مجالاً للشك في دلالتها فيقول: "ألا ترى لو أن رجلاً أراد في المدح تشبيه رجل لما أخطأ أن يشبهه في الجود بالغيث وبالبحر، وفي الأقدام بالأسد، وفي المضاء بالسيف، وفي العزم بالسيل، وفي الحسن بالشمس، فإن لم يحسن تركيب هذه المعاني في أحسن حاليها في اللفظ الجيد للرقة والجزالة والعذوبة والطلاوة والسهولة والحلاوة، لم يكن للمعنى قدر"[3].

فهذا تأكيد آخر أن فكرة ثبات المضمون الشعري التي دفعت بالشعراء نحو الاتجاه إلى عناصر الشكل ما تزال حية قائمة، بل إنها امتدت إلى الألفاظ نفسها، فأصبحت هي أيضاً محدودة ثابتة لا يملك الشاعر أن يتصرّف فيها على ضوء تجربته. يقول: "وللشعراء ألفاظ معروفة، وأمثلة مألوفة، لا ينبغي للشاعر أن يعدوها، ولا أن يستعمل غيرها، كما أن الكتّاب اصطلحوا على ألفاظ بأعيانها سموها الكتابية، لا يتجاوزونها إلى سواها، إلا أن يريد الشاعر أن يتظرف باستعمال لفظ أعجمي فيستعمله في الندرة، وعلى سبيل الخطرة، كما فعل الأعشى قديماً، وأبو نواس حديثاً، فلا بأس بذلك"[4].

وهكذا فإن المعاني إذا كانت طبقاً لقاعدة الجاحظ، التي ما تزال تتردد عند ابن رشيق، مطروحة في الطريق يعرفها العربي والعجمي، فالألفاظ التي يستطيع الشاعر أن يستخدمها محصورة معروفة، لا ينبغي له أن يتجاوزها إلى غيرها.

وبذلك أقفلت الدائرة على الشاعر، ولم يعد يملك زمام المادة التي يصنع منها فنه، المضامن، والأشكال:

---

(1) البلاغة، تطور وتاريخ، د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ص146.

(2) العمدة، ج1، ص103.

(3) العمدة، ص103.

(4) المصدر نفسه، ص107.

وأما من ناحية الناقد فهو ملتزم أيضاً بالتعرّف على المضامين والأشكال النمطية الموضوعة سلفاً حتى يتسنى له أن يوجه الشاعر إليها فلا يجرؤ بعدئذ على مخالفتها، وفي حالة ما إذا حادّ عنها فإنه من حقه أن يهدر شعره.

وأمّا من حيث حجم التجربة، فإن ابن رشيق يعتنق الرأي الذي يتفق مع اتجاه غلاة الشكلية، والذي يحدد بناء الشعر على أساس البيت الواحد المستقل بنفسه عن غيره، باعتبار أن ذلك هو غاية الإجادة "ومن الناس من يستحسن الشعر مبنياً بعضه على بعض؛ وأنا أستحسن أن يكون كل بيت قائماً بنفسه، لا يحتاج إلى ما قبله ولا إلى ما بعده، وما سوى ذلك فهو عندي تقصير، إلا في مواضع معروفة مثل الحكايات وما شاكلها"[1].

ومع أن هذا الرأي قد يقضي في النهاية إلى ضياع الوحدة الظاهرية في القصيدة، فإن الذي يريده ابن رشيق هو استقلال كل بيت مع وجود الوحدة العامّة، أي الاستقلال الظاهري والوحدة الداخلية، وإن لم يستعمل هذا المصطلح.

والقصيدة إذاً ليست سوى تجميع لجميع التجارب منفصلة في أصل نشوئها واعتساف ضمها بعضها إلى البعض الآخر، وهي مسألة تحتاج إلى براعة خاصة لا تتوفر إلا في قلّة من الشعراء، كما عند الحطيئة، وأبي ذؤيب الهذلي كما يرى ابن رشيق[2].

وهكذا حل ابن رشيق هذه الثنائية بين البيت والقصيدة بحيث جعل القصيدة تستوعب في داخلها البيت، ولكن إدراك ذلك يحتاج إلى قدر من التأمل والتعمق حتى نفهم ذلك السر.

ثالثاً: المطبوع والمصنوع:

حظيت قضية الطبع والصنعة باهتمام ابن رشيق، وأبدى بشأنها تفهماً يختلف بعض الاختلاف عن سابقيه، فهو لم يجعل الطبع حصراً لدى القراء القدامى، كما أنه لم ينف عنهم معرفتهم بالصنعة والتهذيب، ولم يعتبر مذهب الصنعة من اختراع المولدين وحدهم، وإنما هم زادوا فيه وجعلوه مطلباً في أشعارهم، يسعون إلى الحلى اللفظية والمعنوية، ولو أدى بهم ذلك إلى التعمّل والتكلّف، وإجهاد الفكر وكدّ الخاطر واللسان، وقد لاحظ ابن رشيق أن في الشعر المصنوع ما هو حسن جميل، وما هو متكلّف غث لا خير فيه، ولذلك وقف موقفاً وسطاً، وحبّذ التوسط في العملية الشعرية التي تنطلق من الطبع، وتنقّح وتهذّب عن طريق الصنعة الخفيفة المحبذة، التي تحافظ على رونق الشعر وقوة الطبع، وجزالة العبارة وفصاحة الكلمة. وهكذا يمكن القول إن الشعر الحق عند ابن رشيق هو الشعر المطبوع المصنوع في آن واحد[3]. يقول: "فالمطبوع هو الأصل الذي وضع أولاً وعليه المدار. والمصنوع وإن وقع عليه هذا الاسم، فليس متكلفاً تكلّف أشعار المولدين، لكن وقع فيه هذا النوع

[1] العمدة، ج1، ص107.
[2] المصدر نفسه، ص108.
[3] الحركة النقدية على أيام ابن رشيق المسيلي، د. بشير خلدون، ص211.

الذي سموه صنعة من غير قصد ولا تعمل، لكن بطباع القوم عفواً، فاستحسنوه ومالوا إليه بعض الميل بعد أن عرفوا وجه اختياره على غيره"[1].

فابن رشيق يفهم الصنعة على هذا النحو الذي تبدو فيه تلقائية غير متعمّدة وعكسها التكلف الذي رسم به أشعار المولدين، فهو إذاً أفضل من ابن قتيبة الذي لم يفرق بين الصنعة والتكلّف.

إلا أنه حين طبّق كلامه هذا على الشعر لم يلتفت لحقيقة دور الصنعة أو الطبع في صياغة التجربة الفنية صياغة خلاقة.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن ابن رشيق لم يفصل بين الطبع والصنعة فصلاً كاملاً، بل احتفظ بدرجة في العلاقة تتبدى في وقفاته التحليلية الطويلة عند بعض النصوص الشعرية كموقفه من قصيدة أبي ذؤيب الهذلي في رثاء ابنه"[2].

رابعاً: دراسته للتشبيه:

أما دراسة ابن رشيق للأغراض البلاغية، فلا زيادة فيها على من سبقه، إلا أن باب التشبيه، جدير بالوقوف عنده خاصة، فقد بدا كمن يحاول أن يخالف النزعة السائدة لمفهوم التشبيه في القرن الرابع. قال معقباً على رأي قدامة "وزعم قدامة أن أفضل التشبيه ما وقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر في انفرادهما، حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد، وأنشد في ذلك وهو عند أفضل التشبيه كافة:

لـه أيطـلا ظبـي وسـاقا نعامـة   وإرخـاءُ سِـرحانٍ وتقريـبُ تـتفُلِ

وهذا تشبيه أعضاء بأعضاء هي بعينها، وأفعال بأفعال هي أيضاً بعينها، إلا أنها في حيوان مختلف"[3].

فقد يظهر للوهلة الأولى أنه يضع مقياساً مخالفاً لما كان سائداً حتى قاعدة عمود الشعر عند المرزوقي، إذ أن الذي تردد دائماً عند السابقين على ابن رشيق هو تفضيل تقارب طرفي التشبيه، حتى يكاد أحدهما أن يكون هو الآخر بعينه، بينما عبارة ابن رشيق واضحة، أن أحسن التشبيه ما قرب بين البعدين، أو بعبارة أخرى فإن براعة الشاعر هي أن يعقد صلة تشابه بين المتباعدات.

إلا أن الحقيقة أن ابن رشيق قال هذا الرأي لفهمه وظيفة التشبيه فهماً خاصاً سبقه إليه الرماني في النكت في الإعجاز القرآني[4]. وهو أنه وسيلة أيضاً للغامض من الكلام. فالمشبّه به كلما بعُد كان

---

(1) العمدة، ج1، ص107.

(2) العمدة، ج1، ص109.

(3) العمدة، ج2، ص259.

(4) ثلاث رسائل في الإعجاز القرآني، الرماني، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، نشر دار المعارف، القاهرة، 1968، ط2، ص80.

أشـد فاعلـية فـي كشـف حقيقة المشبّه لقول ابن رشيق نقلاً عن الرمّاني "واعلم أن التشبيه على ضـربين: تشـبيه حسن، وتشبيه قبيح، فالتشبيه الحسن هو الذي يخرج الأغمض إلى الأوضح فيفيد بياناً، والتشبيه القبيح ما كان خلاف ذلك"[1].

والواقـع أن رأي ابن رشيق في التشبيه متأثّر بالرمّاني، ولذلك فهو مثله يرى أن يكون التشبيه الحسـن بمـا يقع عليه الحاسة فيكسب ما لا تقع عليه الحاسة وضوحاً وفهماً، أما إذا انعكست الآية وشـبه الشـاعر شيئاً واضحاً تقع عليه الحاسة بشيء غامض لا تقع عليه الحاسة فقد جنح إلى القبح والإبهام.

وفكرة توضيح الغامض هذه، كوظيفة للتشبيه، مسألة لا شك أنها موجهة إلى منطق العقل، فكان التشـبيه هو أحد أدوات العقل في توصيل الحقيقة إلى الآخرين. وهو قد يكون كذلك فعلاً في المسائل العقلـية التي لا تخلو كثيراً من التشبيه لتقريب صورة الشيء الغامض، ولكن لا يمكن الموافقة على أن هذه هي وظيفة التشبيه في الشعر أيضاً؟

فالتشـبيه الأدبـي يكشف عن لون وبعد رؤية الشاعر للوجود ولا يهدف إلى توضيح المشبّه أو إزالـة غموضـه، فهو غالباً ما يكون واضحاً ومألوفاً ومعروفاً معرفة تامة. ولكن التشبيه يأتي لكي يجسم في صورة مرئية انطباع الشاعر عن هذا الشيء الذي يشبهه، وهل كان امرؤ القيس يوضح ما غمض من مُعنى الليل حين يشبهه بموج البحر في قوله:

ولـيلٍ كمـوج الـبحرِ أرخـى سـدولَه عـلـيّ بـأنواع الهمـوم ليبتلـي

أو أنـه كـان يحس بطولة المفرط، وبأنه لا نهاية لساعاته فأراد أن يبرز هذا الإحساس، فعقد صـلة بينه وبين موج البحر كي يولد في نفس السامع إحساساً عميقاً حقيقياً لما يعانيه الشاعر، فجاء هـذا التشـبيه الرائع وليس هناك من صلة عقلية بين الليل وبين موج البحر، ولا يتصور أن يكون هدف امرئ القيس الوحيد هنا توضيح المشبّه وهو الليل.

مـن ذلـك يتضح أن ابن رشيق لم يسهم في تطوير النقد تطوراً إيجابياً، نحو فعالية الحكم على الأشـعار، وكـل ما له، أن استوعب الآراء السابقة عليه استيعاباً جيداً ووضعها في صورة جامعة تحكي مذهب الشكل على نحو متكامل.

لا شك أن هناك الكثير مما يمكن أن يدّل عن تكامل الشكل النقدي في كتاب العمدة لابن رشيق، فثمّ جوانب غنية خصبة تجلي هذا التكامل، وتكشفه ولكن بسبب هذا الغنى والعمق في كتاب العمدة، لا يمكن لقراءة واحدة أن تكشف جوانبه، ولعل هذه القراءة تكون حافزة لمن يريد قراءة ابن رشيق.

□

[1] العمدة، ج1، ص56.

المراجع:

1 ـ البلاغة، تطور وتاريخ/ د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر.

2 ـ تاريخ النقد العربي عند العرب/ د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط5.

3 ـ ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني وآخرين/ تحقيق محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، 1968، ط2.

4 ـ الحركة النقدية على أيام بان رشيق المسيلي/ د. بشير خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

5 ـ شرح الحماسة للمزروقي/ تحقيق أحمد أمين، عبد السلام هارون، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط2، 1967.

6 ـ كتاب العمدة لابن رشيق/ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة 1934.

7 ـ النقد العربي القديم والمنهجية/ د. عبد القادر القط، مجلة فصول، ع3، مج1.

□□□

الخطيب القزويني

جلال الدين محمد بن عبد الرحمن

في

سيرته وكتابه تلخيص المفتاح

د. ياسين الأيوبي(*)

(*) باحث من لبنان ترجم للقزويني عدد كبير من الكتاب والمصنفين في عصره وفي العصور اللاحقة، من هؤلاء:

1 ــ ابن كثير، في "البداية والنهاية" جـ 11/ ص 145.
2 ــ تاج الدين السبكي، في طبقات الشافعية الكبرى، مجلد خامس/ ص 238 ــ 239.
3 ــ صلاح الدين الصفدي، في الوافي بالوفيات، مجلد 3/ ص 242 ــ 243.
4 ــ صلاح الدين الصفدي، في أعيان العصر وأعوان النصر، المجلد الرابع/ ص 492 ــ 499.
5 ــ ابن حجر العسقلاني، في الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. مجلد 4/ ص 3 ــ 6.
6 ــ ابن تغري بردي، في النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المجلد التاسع/ ص 318.
7 ــ تقي الدين المقريزي، في كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك الجزء الثاني. القسم الأول/ ص 470.
8 ــ تقي الدين المقريزي، في المقفى الكبير الجزء الأول/ ص 38 ــ 43.
9 ــ جلال الدين السيوطي، في بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة جـ أول/ ص 156 ــ 157.
10 ــ محمد بن علي الشوكاني، في البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، المجلد الثاني/ ص 183 ــ 184.
11 ــ ابن العماد الحنبلي، في شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المجلد السادس/ ص 123 ــ 124.
12 ــ عبد القادر بن محمد النعيمي في المدارس في تاريخ المدارس، الجزء الأول/ ص 196 ــ 197.
13 ــ طاش كبري في مفتاح السعادة الجزء الأول/ ص 169. والجزء الثاني/ ص 217 ــ 218.
14 ــ حاجي خليفة في كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون/ ص 210 ــ 473 ــ 1009 ــ 1692 ــ 1764.
15 ــ محمد باقر الخوانساري، في روضات الجنات/ ص 203 ــ 204.
16 ــ دائرة المعارف الإسلاميّة المجلد الرابع/ ص 896.
17 ــ عمر رضا كحالة في معجم المؤلفين، المجلد العاشر/ ص 145.
18 ــ خير الدين الزركلي في الأعلام المجلد السادس/ ص 192.

وعناوين أخرى وردت في الأعلام ومعجم المؤلفين ودائرة المعارف الإسلامية، وغيرها..

نَسَبه ومنشؤه ومهامُّه الأولى:

هو ***محمد بن عبد الرحمن بن عمر... يصل نسبُه إلى أبي دُلَف العجلي[1]، أحد قواد المأمون والمعتصم، وأحد المشتغلين بصنعة الغناء والكتابة والشعر في زمانه..***

ويلقَّبُ بجلال الدين أبي المعالي.. وُلد في الموصل سنة 666هـ، وأقام في بلاد الكرج التي سكنها ومصَّرها أبو دلف العجلي، وهي كورة بين همذان وأصبهان[2].

سكن جلال الدين هذه الناحية مع والده وأخيه، واشتغل وتفقه، حتى وليَ قضاءَ ناحيةٍ بالروم وهو دون العشرين من عمره.

في دمشق

قدم دمشق، حوالي سنة 690هـ فدرسَ أخوه إمامُ الدين في تربة أم الصالح، بينما تابع الجلالُ علومَه فسمع من الفاروتي (عز الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم الواسطي) والفاروتي، نسبة إلى فاروت من قرى واسط[3]، كما أخذ المعقول عن شمس الدين الأيكي (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد الفارسي المتوفى سنة 697هـ)[4]، وخرَّج له البرزالي (القاسم بن محمد المتوفى سنة 739 هـ) جزءاً من حديثه، وحدَّث به وتفقه.

ناب عن أخيه إمام الدين قاضي القضاة في دمشق سنة 690هـ، ثم ناب عن قاضي القضاة نجم الدين بن صَصْرى المتوفى سنة 728هـ، في دمشق أيضاً، وكان ذلك سنة 705هـ، كما وليَ خطابةَ الجامع الأموي مدّة.

وفي نيابته عن ابن صصرى وقع بينهما حدّة في المواقف؛ إذ أنكر عليه نجمُ الدين إثباته أشياءَ لم يأذن له في إثباتها، فحلفَ أنه لم يفعل، فمنعه من الثبوت على الأيتام، وما لبث أن عزله من النيابة.

وفي أحد أيام سنة 724 هـ استقْدَمَ السلطانُ الناصر محمد بن قلاوون جلالَ الدين إلى القاهرة، فاجتمع به ساعة وصوله، وأمره أن يخطب بجامع القلعة، ففعل.

---

[1] هو القاسم بن عيسى بن إدريس العجلي. توفي في بغداد سنة 226هـ/841م. وله عدد من المؤلفات النثرية والشعرية (معجم المؤلفين 8/109).

[2] معجم البلدان جزء رابع، ص446.

[3] طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة الدمشقي المتوفى سنة 858هـ/ 1448م. اعتنى بتصحيحه وعلق عليه الحافظ عبد العليم خان، مجلد ثان. دار الندوة. بيروت سنة 1987، ص 15 ـ 16.

[4] معجم المؤلفين، جزء تاسع/ ص 118؛ وفيه أن الأيكي فقيه، أصولي، صوفي، منطقيٌّ، عارف بعلوم الأوائل، وله عدد من التصانيف.

ولمّا فرغ، نزل فاجتمع معه فقبّل يد السلطان، معتذراً عما كان عليه من أثر السفر.

ولم يكن يتوقع من السلطان أن يأمره بالخطابة، فشكره مقدِّراً، وسأله (أي السلطان) عن حاله وكم عليه من الدَّيْن، فذكر أن عليه ثلاثين ألف درهم، فأمر بوفائه عنه، وكان الأمير سيف الدين تنكز والي دمشق قد تشفّع له مع السلطان غبَّ علمه برغبة السلطان توليته قضاء دمشق، قائلاً: إن الجلال عليه ديون كثيرة ولا يصح أن يلي القضاء، وزاد في الطين بلّة سوء سلوك ابنه عبد الله، فلن يحتمله الناس، فقال الناصر: أنا أوفي دَينه، وأدع ابنه عندي بالقاهرة، فجهّزه السلطان، وسافر إلى دمشق، بعد أن صلّى صلاة الخسوف، لأن القمر قد خسفَ تلك الليلة.

ولما وصل إلى دمشق باشر مهامّه على أتمّ ما يكون، وصرف مال الأوقاف والمحتاجين.

فحكم القزويني بدمشق مع الخطابة؛ وقيل فيه، هو ثالث من اجتمعتْ له الخطابة والقضاء بدمشق، وهم عماد الدين عبد الكريم بن عبد الصمد الحَرَسْتاني، وبدر الدين محمد بن جماعة، والجلال محمد القزويني[1].

في مصر

لمّا كان يومُ الجمعة في نصف جمادى الآخرة سنة 727هـ، وصل البريد إلى دمشق؛ وفيه طُلب إلى جلال الدين المثولُ أمام السلطان بالقاهرة، ليكلّفه مهمّة القضاء في الديار المصرية، عوضاً عن قاضي القضاة فيها بدر الدين بن جماعة الذي عجز عن القضاء بسبب ضرر لحق بعينيه.

أمضى جلال الدين في مهمته حولاً كاملاً يقضي ويدرّس في المدرسة الناصرية والمدرسة الصالحية، ودار الحديث الكاملية، إلى جانب خطابة جامع القلعة، شريكاً لابن القسطلاني.

واستقر ابنُه بدر الدين محمد في خطابة جامع بني أمية.

وكان إذا جلس في دار العدل، لم يكن لأحد منه كلام، ويذيّل على ما يكتبه السلطان بهذه الدار ويرمّل كل كلام للسلطان (أي ينشّف الحبر عنه برشّ الرمل عليه).

علا شأن جلال الدين لدى السلطان إلى حدود بعيدة، فحجَّ معه إلى الديار الإسلامية المقدسة، وحظي من المكافآت والمرتبات ما يكفيه ويفيض عنه. وأحسن إلى أهل مصر وإلى الشاميين أيّما إحسان، وكان في باب السلطان ذخراً وملجأ لمن يقصده من الشاميين، يشفع له ويساعده على مقاصده، ويصله عند قدومه وعند سفره، وما بين ذلك. وأحبه المصريون، وفتح لهم باب الاشتغال في الأصول.

يذكر صلاح الدين الصفدي الذي كان معاصراً وتلميذاً للقزويني، أنه شهد وهو عنده، مَحْضراً لإحدى جلسات القضاء، وكان فيه شهود. فوقف على أسماء الشهود واحداً واحداً و"التفتَ وقال: من

(1) انظر كتاب المقفّى الكبير، لتقي الدين المقريزي، تحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت سنة 1991، جزء أول/ ص39.

هو فلان؟ فقال أحدُ الواقفين: أنا يا مولاي. فقال له: ما أنتَ الذي كان يعمل الدوادارية لقَبْجق؟ قال: نعم. قال: ما هذه الحالة؟ فشكا بطالةً وقلّةً. فقال له: اصعد إلى فوق، وأجلسَه. ولما انقضى ذلك الشغل وخفّ المجلس، ولم يبق إلا من هو به خاص، أخرج كيسَ النفقة ونفضه، فنزل منه ما يقارب المئة، فقال: خذ هذه وارتفق بها في هذا الوقت وعدْ إذا فرغت"[1].

لكن هذه السعادة الغامرة وذلك العز المطّرد، لم يدوما على أبي المعالي، فسَرعان ما استفحل أمر أولاده في الفساد، ولا سيما ولده الأكبر عبد الله الذي تجاسر بما لا يُقدم عليه غيره، من الانهماك في اللهو، ومدّ يده إلى أخذ الأموال في الولايات؛ فأخرجه السلطان إلى دمشق، فأقام بها مدة، ثم تشفع له أبوه، فأعيد إلى القاهرة. لكنه لم يَرْعو. وعاد وزاد من سوء سلوكه وتدبيره، فأخرجه السلطان ثانية إلى دمشق وهدّده... فلم يُطِق والدُه الصبر على فراقه لفرط حبه إياه، فسأل في عوده، وضمنَ توبته، فأجيب إلى ذلك، وطُلب إلى القاهرة.

فبسط يده في عمارة دار على النيل بجزيرة الفيل، فبلغت النفقةُ عليها زيادة على خمسمائة ألف درهم. فانطلقت الألسن في تناول الخطيب، فلم يعبأ بذلك، وقام ببناء دار له بالقاهرة، وأنفق فيها ثمانين ألف درهم، فاشتدّ النكير على الخطيب، ورُفعتْ فيه وفي ابنه وبقية أولاده عدةَ قصص، للسلطان، بأنه لا يولي أحداً قضاء شيء من الأعمال إلا برشوة كبيرة؛ والسلطان يغضي عن ذلك لمحبته له، إلى أن عمل فيه الشاعرُ حسن الغزي المتوفى سنة 753هـ[2]، قصيدة طويلة يعرّض فيها بأولاده، وبالصارم ممنوكه، ومنها، وفقاً لما ذكر المقريزي:

قاضٍ على الأيتام سَلّ صارماً	بحدّه يلتقطُ الدراهما
وشنّ من أولاده لهاذما	جرّدهُمْ فانتهكوا المَحارما

والشكل في المَخْبر مثل الأسد

يا مَلِكَ الإسلام يا ذا الهمّةِ	أزِلْ عن الإسلام هذي الغمّةِ
واحلُلْ بعبد الله سيفَ النقمةِ	فإنه حَجّاجُ هذي الأُمّةِ

واردعْهُ رَدْعَ كلِّ مفسدِ[3]

---

[1] أعيان العصر وأعوان النصر، تحقيق د. علي أبو زيد ود. نبيل أبو عمشة، ود. محمد مرعد، ود. محمود سالم محمد. قدّم له: د. مازن المبارك، دار الفكر العربي ــ دمشق، ودار الفكر العربي المعاصر، بيروت سنة 1998، المجلد الرابع ص 494 ــ 495.

[2] هو بدر الدين، الحسن بن علي بن أحمد. أديب شاعر. ولد بغزة، وأنشد بدمشق، وصفد، والديار المصرية، غالبَ شعره (معجم المؤلفين جـ3/ ص248).

[3] كتاب المقفى الكبير، لتقي الدين المقريزي، جزء أول/ ص42.

كان لذلك كبير الأثر في نفس السلطان الذي كلّفَ الدوادار أن يرسله إلى الشام، فامتثل القاضي القزويني لهذا الأمر، واضطر لإيفاء ديونه الكبيرة، ومنها مال كثير كان قد اقترضه من مال الأيتام ويبلغ 230 ألف درهم، إلى بيع معظم أملاكه وأثاثه. كذلك فعل ابنهُ عبد الله؛ فباع إحدى عشرة جارية ما بين ثمانية آلاف للجارية الواحدة إلى الأربعة الآلاف؛ ومن الجوهر واللؤلؤ بما ينيفُ على الـ 120000 (المائة والعشرين ألف درهم).

عودته إلى دمشق ووفاته فيها

سافر إلى دمشق ومعه ستون محارة، وفي كل محارة امرأتان (والمحارة: هودج)[1].

ولشدة حب السلطان له، أعاده إلى دمشق قاضيَ القضاة، كما كان أولاً. فحضرَ إليها وصحبه. وصحبَ أولادُه من المجلدات النظيفة النفيسة ما يزيد على الخمسة آلاف مجلد، وفرح الناس به. ولكنه لم يمتّع بالمقام، فأصيب بعلّة مضنكة لا شفاء لها هي علة الفالج، ربما بسبب النكسة الاجتماعية والنفسية التي لحقت به جرّاء إبعاده عن الديار المصرية، وعن حياة العز بمقربة من السلطان.. ولم يدم عليه الحال طويلاً، وتوفي منتصف جمادى الأولى من سنة 739هـ، ودُفن بمقبرة الصوفية بدمشق؛ وشيّع جنازته خلق عظيم؛ وكثر التأسف عليه لما كان فيه من الحِلم والمكارم وعدم الشر، وعدم مجازاة المسيء إلا بالإحسان.

أوصافه وأخلاقه وأقوال الناس والأعيان فيه:

قال: ابن حجر العسقلاني: لم يوجد لأحد من القضاة، منزلةٌ عند سلطان تركي، نظيرَ منزلة جلال الدين.. وكان [أي السلطان] يحتمل ما يُنقل إليه من سِيَر أولاده، حتى كان يقول لوالي المدينة: اكبسْ فلاناً (أي اعتقله) ثم يرسل إليه يقول: لا تفعل! فبقي في حياءٍ من والده[2].

وقال العسقلاني: لمّا ولي قضاء الشام، رُفعت قصة في حقِّ الشيخ علاء الدين القونوي[3]، ثم الخطيب جلال الدين القزويني، وفيها أن جلال الدين لا يصلح للقضاء، ونسبوه إلى شرب الخمر، ونسبوا أولاده لفعل الفواحش.. فقرئت على السلطان، واتهم بكتابتها جماعة، إلى أن تأملها كاتب السر، فوجد فيها: "علاء الدين الكونوني" (بالكاف) فحزر أنها خطٌ هندي. ففحص عن أمرها إلى أن وجدوا فقيراً نزل عن قرب خانقاه سعيد السعداء، فوقع بينه وبين القاضي جلال الدين خلاف أوجبَ انتقاله إلى مصر، فكتبَ الرقعة ودسَّها؛ إلى أن رُفعت للسلطان في دار العدل، وأمر بتعزيره (أي:

---

[1] نفسه/ ص43. وفي الدرر الكامنة جزء 4/ ص5. أن المحارات هي لعياله وعيال أولاده، كما ذكر اليوسفي في سيرة الناصر محمد، وذكر أنه شاهد ذلك بنفسه.

[2] الدرر الكامنة، الجزء الرابع، ص6.

[3] علي بن إسماعيل بن يوسف القونوي، ولد بقونية، ولّي قضاء الشام سنة 727هـ/ وتوفي سنة 729هـ. (الأعلام: جزء رابع/ ص264).

معاقبته) والتشهير به فوقعت فيه شفاعة فأُطلق[1].

وقال صلاح الصفدي:

كـان قاضي القضاة جلال الدين شريفَ الخلال، منيف الجلال، وارف الظلال، صارفَ المَلال، طَـوْدَ حِلْـم وبحـر علـم، يتموّج فضائل، ويتبرَّجُ براهينَ ودلائلَ، بذهن يتوقَّد، ويدور على قطب الصواب كالفرقد، قد ملأ الزمانَ جُوداً، وجعل أقلام الثناء عليه ركَّعاً وسجوداً.

ولـم يُـرَ قاضٍ أشبهَ منه بوزير، ولا إنسانٌ كأنه وفي أثوابه أسد يزيرُ [أي يزأر]، يجلس إلى جانب السلطان في دار عدله، ويغدو كالشمس بين أهلِّة وأهله. مهما أشار به هو الذي يكون، ومهما حرَّكه فهو الذي لا يعتريه سكون.

جمـع بيـن قضاء الشام والخطابة، وفاز في كلا المنصبَيْن بالإصابة، وطُلب إلى قضاء الديار المصـرية، فسَـدَّ مـا فَسَدَ، وعوَّذَتْهُ مكارمُهُ ﴿مِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾. وأقام هناك مدَّة ينشر ألويةَ علومه، ويفيضُ على الناس سواكبَ غيومه. ثم إنه عاد إلى الشام عودَ الغمام إلى الروض إذا ذوى، والـبدر التمام إلى الأفق الذي زَلّ نجمُه وهوى، فجدَّد معاهد الفضل والإفضال، وعمَّر غابه بالليث الخادر أبي الأشبال. ولم يزل على حاله إلى أن زال الطود، وزلّ وتقشَّع ذلك المطرُ الجَوْد[2].

وقـال الصـفدي أيضـاً، مـتحدثاً عن فصاحته وبلاغته وجمال منطقه وهيئته وجملة خصاله ومواهبه:

كان فصيحاً بليغاً في وقت البحث والجدل، منطقياً إلاَّ إذا علا صهوة المنبر، فإنه ليس ذلك لغلبة الحياء.

وكـان مليح الصورة، حلو العبارة، كثير الذهن رسلها، موطأ الأكناف، سَمْحاً جواداً حليماً، جَمّ الفضائل، حادّ الذهن، يُراعي قواعد البحث.

وكان يحب الأدب ويحاضر به، وله فيه ذوق كثير يستحضرُ نكتَه، ويكتب خطاً جيداً حسناً.

وعلى الجملة، فكان من أفراد الزمان في مجموعه، علماً وعقلاً وأخلاقاً.

وأجاز لي بخطه في سنة ثمان وعشرين بالقاهرة[3].

أمـا تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي المتوفى سنة 771هـ، فقد عرَّف به بسطور موجزة، لكنه استعان بمعاصره جمال الدين بن نباتة المصري المتوفى سنة 768هـ، والذي كان له مع القزويني صِلات وُدٍّ وتقدير متبادَلين، نتج عنها قصائد مدح كثيرة نظمها ابن نباتة فيه، سنعرض لهـا لاحقـاً، لكـنه خصَّه بغير موضع، في كتابه "سجع المطوَّق" قائلاً فيه، بلغة مرصَّعة بالتجنيس والسجع والمقابلة، على شيء من التكلف والتقعر:

---

(1) الدرر الكامنة، الجزء الرابع، ص6.

(2) أعيان العصر، وأعوان النصر، جزء رابع/ ص492 ـ 493.

(3) نفسه/ ص 495 ـ 496. ويلاحظ القارئ متانة العلاقة بين الصفدي والقزويني لدرجة التلازم والإفادة التي انتهت بالإجازة.

الإمام المقدَّمُ على التحقيق، والغمامُ المنشئُ في مروج مهارته كلَّ روض أنيق، والسابق لرايات العلــوم الذي أخلى له نحوها عن الطريق، والبادي المطل على دقائقها التي اعترف له بالتقصير ذوو التحلــيق، والهادي لمذاهب السنة الذي يشيدُ البحثُ أن بحر فكره عميق.. ناهيك من رجل على حين فــترة من الهمم وظلمة من الدهر لا كالظُلَم، أطلعه الشرقُ كوكباً ملأ نورُهُ المَلاَ، لا بل بدراً لا يغترُّ بأشــعَّة مواضعه الأعلون، فسرَّ بنوره الإبل صبحاً، فيحمد لديه الطالب سُراه، لا بل شمساً يتمثل في شخصه علماءُ الدهر الغابر مكان مرآة مرآه.."[1].

ونقل تقي الدين، عن القاضي شهاب الدين بن فضل الله العمري المتوفى سنة 749هـ[2]، قوله:

"مــن ولــد أبي دلف ومن مددَ ذلك السَّلَف. وليَ الخطابة وسلا فيها، ورقي أعواد المنابر وهزَّ غصــنَها، وكــان صدر المحافل إذا عُقِدت، وصيرفيَّ المسائل إذا انتُقِدت، وكان طلْق اليدين والكرم وإن كان بالدَّيْن.."[3].

وقــال: جــلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ومعظم ترجمته منقولة عن ابن حجر العسقلاني، مستغرباً انعدام نظمه الشعر. فيما عدا قوله:

"لا أعلمه نظم شيئاً مع قوة باعه في الأدب.

ولــه من التصانيف: تلخيص المفتاح في المعاني والبيان، وهو من أجلِّ المختصرات فيه، وقد ملكْتُه بخطه الحسن المليح، ونظمتُه في أرجوزة"[4].

وقال ابن العماد الحنبلي:

وفيها [أي السنة التي توفي فيها القزويني] قاضي قضاة الإقليمين، جلال الدين محمد بن عمر.. حتى العجلي، الدمشقي.

قال الذهبي (الحافظ شيخ الإسلام شمس الدين):

أفــتى ودرَّس وناظــر وتخرَّجَ به الأصحاب. وكان مليح الشكل فصيحاً، حسن الأخلاق، غزير العلم.. وقال الإسنوي: كان فاضلاً في علوم، كريماً مقداماً ذكياً مصنفاً[5].

بعض ما قيل فيه من الشعر:

نظــم فــيه صــلاح الديــن الصــفدي، عقب قدومه من الحج سنة 733 هـ، ووصوله الديار

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى، المجلد الخامس/ ص238.

(2) أحمــد بن يحيى، شهاب الدين، أبو العباس، أديب، ناظم، ناثر، مؤرخ. ولد بدمشق وتولى القضاء فيها، وتوفي فيها. ومن مؤلفاته الشهيرة: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار (عشرون مجلداً) (معجم المؤلفين) /جزء ثان/ ص 204 ــ 205.

(3) طبقات الشافعية الكبرى، المجلد الخامس/ ص239. وقصد (بالدَّين) المال المقترض لنفقاته على دياره وعياله.

(4) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر، القاهرة، طبعة ثانية سنة 1979، جزء أول/ ص157.

(5) شذرات الذهب في أخبار من ذهب. دار المسيرة، بيروت، طبعة ثانية سنة 1979. جزء سادس/ ص 123.

المصرية، قصيدة فائيَّة، من البسيط، قوامها تسعة وأربعون بيتاً، نورد منها ما يلي:

مَنْ خَصَّ ذاك البَنانَ الغَضَّ بالتَّرفِ ... وزان ذاكَ القَوامَ اللَّدْنَ بالهَيَفِ

وضَمَّ في شفتَيْها دُرَّ مَبْسَمِها ... فراحَ مِنْ أحمرِ المرجانِ في صدَفِ

وحلَّل الفرْقَ فَرْعاً من ذوائبها ... والبدرُ أحْسَنُ ما تلقاه في السُّدَفِ[1]

غُلَّقْتُها من بناتِ التركِ قد غنيَتْ ... بدمعِ عاشِقِها عن منَّةِ الشُّنُفِ[2]

يلقى المتيَّمُ من تثقيفِ قامتِها ... ما لا يلاقيه كوفيٌّ من الثقفي[3]

ثم قال:

يا هذه إنَّ للأشعارِ معجزةً ... تبقى عن السَّلفِ الماضين للخَلَفِ

ضَعي بَنانَكِ مخضوباً على جسدي الـ ... ـبالي ليجتمعَ العنَّابُ بالحشَفِ[4]

إني لأعْجَبُ للعذَّالِ كيف رأوا ... شخصي وقد رحتُ ذا روحٍ تردَّدُ في[5]

أليس يَشْغَلُهم طيبُ الثناءِ على ... قاضي القضاةِ جلالِ الدين، عن شغفي؟

حَجٌّ غَدا حُجَّةً في الدهرِ ثابتةً ... إنْ ينكسفْ نورُها للشمسِ تَنْكَسِفِ

وراحَ ذا جَسَدٍ قد طابَ عنصرُهُ ... عارٍ من العارِ، بالإحسانِ مُلْتَحِفِ

ما مسَّ طيباً وإن كان الحجيجُ بما ... أثنوا عليه غدَوا في روضةٍ أُنُفِ

---

(1) السدف، جمع سُدْفة، وهي الظلمة. أو ما بين طلوع الفجر إلى إسفار الصبح.

(2) الشنف، جمع شنف، وهو القرط تتحلاه المرأة للزينة.

(3) قصد به الحجّاج بن يوسف الثقفي، والي العراق في العهد الأموي.

(4) تضمين رمزي لبيت امرئ القيس، من معلقته:

كأنَّ قلوبَ الطيرِ رطْباً ويابساً ... لدى وكرِها العنَّابُ والحَشَفُ البالي

(ديوان امرئ القيس/ شرح وتعليق د. ياسين الأيوبي، المكتب الإسلامي بيروت سنة 1998، ص 142).
والحشف: التمر اليابس، لا طعم له ولا نوى. والعناب: شجر شائك، ثمره أحمر حلو لذيذ الطعم.

(5) تأثر بقول المتنبي:

روحٌ تردَّدُ في مثلِ الخِلالِ إذا ... أطارتِ الريحُ عنه الثوبَ، لم يَبِنِ

من قصيدة له في صباه، وهي من بواكير أشعاره. (شرح الواحدي لديوان المتنبي/ بشرح وتعليق الدكتور ياسين الأيوبي (بالاشتراك) دار الرائد العربي بيروت سنة 1999، المجلد الأول، ص 86).

فكــلُّ ركــنٍ إذا حــاذاه منكــبُهُ — يَـودُّ لـو كـان عـنه غـير مُسنَعْطِفِ

هـذا الإمـامُ الـذي ترضـى حكومـتُهُ — خـلافَ مـا قالـه الـنحويُّ في الصحفِ[1]

حَـبرٌ مـتى جـال فـي بحـثٍ وجادَ فلاَ — تَسْـألْ عـن السـحر والهطَّالـة الوكـفِ

قـد زان أيامَـه عـدلٌ ومعـرفةٌ — فسَـعْدُه فـي دوام غـير مُنْصـرفِ

لـو يشـتكي الـنهرُ مثْلَ الغُصْنِ عنه مع (م) الصَّـبا إلـيه رمَـى عِطْفَـيْه بالقصـفِ

بـل لـو شـكا الدهرَ خصْمٌ من بنيه غدا — مـن خوفـه بيـن مُـرتَجٍّ ومُـرتَجِفِ

دامـت مآثـرُهُ اللاتـي أنظُمُهـا — تَهْـدي لِسَـمْعِ المعالـي أحْسَـنَ التحفِ[2]

فأجابه القزويني، بمقطع نثري، على جانب واسع من جمال الصنعة، ولطف الأداء وبُعد الخيال، مُومئاً إلى ملكة أدبية راسخة، ذات إشارات متناهية العذوبة والشفافية، وإنْ أكّد ذلك شيئاً، فالذي قاله فيه السيوطي، من (أنه لم يقرأ له شعراً منظوماً)، وإلاّ لكان عليه أن يجيب الصفديَّ بقصيدة مماثلة، كما هي الحال مع مقارضات الكتاب والشعراء...

يا مولانا هذه الأبيات التي تفضّلْتَ بإرسالها، وأنبطْتَ معين زُلالها، ما أقول فيها إلا أنها ذهبٌ مسبوك، أو شيءٌ محبوك، أو سترُ ظلام عن الذراري مهتوك، أو دمع مسفوحٌ من صبٍّ دمُهُ في الحب مَسْفوك؛ قد رقّ وراقَ وراعَ، وأمال الأعطافَ وشنّفَ الأسماع، وتألّقَ في دياجي سطوره بَرْقُ معناه اللمّاع.

كما تلعّبْتَ فيه بضروب الفنون، وخضتَ من أنواع العلوم في شجون، أخمَلْتَ أرجَ الخمائل من الأرَّجاني، وأهنْتَ ما عَزَّ مِنْ أبكار ابن هاني:

وأخَـذت أطـراف الكـلام فلـم تَـدَعْ — قـولاً يُقـالُ ولا بديعـاً يُدَّعـى

فكذا فليكنْ كلامُ الأفاضل، وكذا فليكنْ من يُناصر أو يناضل.

لقد تفضّلَ مولانا بأوصاف هو أحقُّ بها ممن وصفَه، وأولى بأن يجعل إليه مرجعَهُ ومصرفَهُ.. والله يُمتّع الزمان وأهلَه بهذه الكلمات، ويمدُّ بعونه في الحركات والسَّكنات، إن شاء الله تعالى[3].

وأما جمال الدين بن نباتة المصري، فقد خصَّ الخطيب القزويني، بعدد غير يسير من القصائد

---

(1) إشارة إلى بيت الفرزدق:

مـا أنـت بالحَكَم التُرضى حكومته — ولا الأصـيل ولا ذي الـرأي والجـدَلِ

(2) أعيان العصر وأعوان النصر، جزء رابع/ ص496 ــ 498.

(3) أعيان العصر وأعوان النصر، جزء رابع/ ص498 ــ 499.

أحصاها الباحث عمر موسى باشا، فبلغت ست مدائح، ومرثيةً واحدة[1].

أقدمُ هذه القصائد، تلك التي قالها عند تولّي الخطيب قضاء دمشق ومطلعها:

يـا بُـروقاً علـى رُبـى يَبْريـنِ ... أيَّ بِـيضٍ أغمضـتُ بيـن جفونـي؟

وهي طويلة، تعدادها تسعة وأربعون بيتاً، نقتطف منها اللُّمَع الآتية:

وديـارٌ مـن الأحِـبَّة أقـوتْ ... فَصَـداها لـبُعْدِهمْ كالأنيـنِ

درسـتْ فهْـيَ لا تُبِيْـنُ إلاَّ ... بالأسـى تسـتفزُّ قلْـبَ الحزيـنِ

كنـتُ فـيها أشْـرَى الأنام من الصَّبْـ ... ـوَةِ، واللهـو والصِّـبا والجـنُونِ

لَسْـتُ أسْـلُو تلـك المحاسِـنَ حتى ... يتسـلَّى الـندى جـلال الديـنِ

ملتقى القصْدِ مُرتقى المدح يهوى الـ ... ـرِّفْدَ غيـثُ الولـيِّ غـيظُ القريـنِ

بَحْـرُ فقـهٍ وإن تَشَـأْ فابـنُ بحْـرِ ... فـي ضـروب البـيانِ والتبييـنِ

وخطيـب يَكفـي الخطـوب بلفـظِ ... يَسْـتميلُ الصـخور بالتَّلْيِيـنِ

إنَّ نظْـمَ المديـح فـرضٌ علينـا ... كـلَّ يـومِ لعـزْمِهِ المسـنونِ

أصـلُ كـلِّ الأنـام مـاءٌ ولكـنْ ... أنـت مـن رائـقٍ وهـمْ مـن أُجُـونِ[2]

لقد أظهر ابن نباتة في مدحته توددًا بالغاً وتبجيلاً قلّما يقال إلاّ للسلاطين وأمراء السلطة الذين يملكـون المال والنفوذ والجاه. فهل كان الخطيب من هذا الصنف؟ قد يكون وجيهاً ونافذاً في مهمته القضائية، لكن أنى له الثروة المأمولة، والنفوذ المطلق الذي أغدقه عليه الشاعر؟

ثم أنشده قصيدة ثانية، يُهنئه بتولي منصبه: قضاء القضاة في دمشق سنة 724هـ، ومطلعها:

سَـقى حِمَـاكِ مـن الوسْـميِّ باكِرُهُ ... حـتى تبسَّـمَ مـن عُجْـبٍ أزاهِـرُهُ

وتقع القصيدة في سبعة وثلاثين بيتاً، نورد منها الأبيات الآتية:

كـم لـيلةٍ بِـتُّ أشـكو مـن تطاولهـا ... علـيَّ والأفـقُ داجـي القلـب كافِـرُهُ

وأرقـبُ الشـهْبَ فـيه وهـيَ ثابـتةٌ ... كأنمـا سُـمِّرتْ مـنها مَسَـامِرُهُ

---

[1] ابن نباتة المصري، د. عمر موسى باشا. دار المعارف بمصر، القاهرة سنة 1972، ص 179.

[2] ديـوان ابن نباتة المصري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا تاريخ ص 495 ـ 497. و(الأجون) في آخر الأبيات، مصدر [أجَنَ] الماءُ أجْناً وأُجُوناً: تغير طعمه ولونه ورائحته، (المعجم الوسيط/ أجن).

مـا أحسـنَ الديـنَ والدنـيا يَسُوسُهما — والطيلسـان، فـلا تخفـى مَفاخِـرُهُ

تصـبو لحَـبْرٍ فـتاويهِ لواحظُـنا — فمـا عـيونُ المَهـا إلاّ مَحَابِـرُهُ

لا شـيءَ أحسـن مـن مـرآهُ مُقتبلاً — إلاّ محاسِـنُ مـا ضـمَّتْ سَـرائِرُهُ

وُلِّيـت بـالعِلْمِ لا بـالحظِّ مرتـبةً — فـاحكمْ بِعِلْمِـكَ فِـيما أنـت ناظـرُهُ

وانظـر لحـالِ غريـبِ الـدار مُفْـتقرٍ — طـال الـزمانُ ومـا سُـدَّتْ مفاقِـرُهُ

لئـن تفـرَّدَ بالعلـياء سـؤدَدُهُ — لقـد تفـرَّدَ بـالآداب شـاعِرُهُ(1)

بقيـت القصيدةُ الأخيرةُ، وهي التي رثاه بها غداة وفاته، ضمَّنها عصارة تكريمه وعمق مأساته هـو وكلِّ طلاَّب العلم والجود والعدل، وكلَّ من فقدَ فيه المقاصد النبيلة والمواقف المشهودة للقاضي الراحل. وهي في ستة وثلاثين بيتاً [من الخفيف]، اقتطفنا منها الأبيات الآتية:

كـلُّ حَـيٍّ قـاضٍ علـيه زوالُـهْ — وإلـى هـذه السـبيل مآلُـهْ

يـا جـلالاً عـن الـزمان تقضَّـى — عـزَّ ربٌّ قضـى، وجـلَّ جَلالُـهْ

قِـفْ بقـبر الإمـام يـا نـادبَ الفَضْـ — ـلِ وخَـلِّ الـبكاءَ تَهْمـي سِـجَالُهْ(2)

وانـثُرِ الدَّمـعَ حـول مَـثْواهُ نـثراً — مـثلَ مـا ينـثرُ الكـلامَ ارتجالُـهْ

ودَعِ الشـعرَ كـان للشِّـعْرِ وقْـتٌ — بـنَداهُ وقـد تغـيَّرَ حالُـهْ

أقفـرتْ سـاحةُ العُلـى فبـيوتُ الشِّـ — ـعْـرِ مـن بَعْـد بُعْـده أطلالُـهْ

عجـباً مـن سَـريرِه يـومَ أوْدَى — كـيفما أورقَـتْ ورقَّـتْ ظلالُـهْ

لـو بقـدر الأسـى بَكيـتُ لَسـالَتْ — مُهْجـةٌ كـم وَفَـتْ لهـا أفضـالُهْ؟

لـكَ مـنّا نَشْـرُ النسـيم ثَـناءً — ولـنا بالأسـى علـيكَ اعـتلالُهْ(3)

لقـد أثارت حياةُ القزويني، كما مماتُه، نفوس الكتاب والشعراء، فانبروا، كلٌّ في ميدانه، يترجم عـن مشاعر الإعجاب والإكبار لهذا الرجل في مهامه وسيرته وآثاره العلمية، التي لم نحظ بها كما ينبغـي لسببين، الأول، قلّتها وندرة الكلام عليها ما عدا "التلخيص" و"إيضاحه"؛ والثاني، أهمية هذين

(1) ديوان ابن نباتة المصري/ ص198 ـ 199.
(2) السِّجال، جمع سَجْل، وهي الدلو العظيمة المملوءة. أي دع البكاء، تنسكب الدموع من العيون انسكاب الدلاء بالمياه.
(3) ديوان ابن نباتة المصري/ ص404 ـ 405.

الكتابين الموازيين لعدد كبير من المصنفات التي نجدها لغيره من أعلام الكتابة في عصره.

ولكـن القصـائد التي أتينا على ذكرها، تنم على حب الناس لهذا العَلَم البلاغي الفذّ وعلى عمق العلاقـة التي توطدت بينه وبين أهل العلم، مؤكدة على الدوام، جمال الوقع وديمومته، لكل أثر أدبي وفكري يتخطى حدود الذاتية الضيقة والصنعة اللفظية، إلى آفاق المعرفة الإنسانية في شتى الميادين.

تلخيص المفتاح

أقسامه، موضوعاته، شروحه وحواشيه

عـندما وضـع أبو يعقوب يوسف السكاكي، كتابه النفيس مفتاح العلوم، كانت علوم البلاغة لا تزال ترفد من كتابي دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة لمؤسس النظرية البلاغية وصائغها بامتياز، عبد القاهـر الجرجانـي. ولم يكن متوقعاً لهذا الكتاب أن يحظى بالعناية والاهتمام وتتناوله الأقلام، بمثل الذي تحقق على مدى الحقب والمراحل التي أعقبته.

لم يكن مفتاح العلوم بحد ذاته، عملاً جليلاً مميزاً، لولا القسم الثالث منه، الخاص بعلوم البلاغة العربية.. أما القسمان الأولان، المخصصان لعلمي الصرف والنحو، فلم يتجاوز أثرهما العلم والخبر لأهل زمانهما، إطلاعاً واتّساعاً لآفاق اللغة العربية.

حـتى القسمُ الثالـث المشار إليه، ما كان ليبلغ ما بلغه من البحث والاشتغال عليه، لولا إقدامُ خطيـب دمشق والقاهرة، وقاضي قضاتيهما جلال الدين القزويني، على تلخيصه وكشف مخبوئه من كـنوز الدرس البلاغي، ما جعله أهم مراحل التحول والاستقرار للنظرية البلاغية التي بدأت خيوطها الأولـى مع أواخر كتّاب بني أمية، ثم تطورت وتوطدت شيئاً فشيئاً حتى زمان السكاكي والقزويني، مـروراً بعصـر الجـاحظ، ومحطـات أخرى لابن المعتز، وقدامة بن جعفر، والآمدي، والقاضي الجرجانـي، والباقلانـي، وابـن سـنان الخفاجـي، وابن رشيق، ثم محطة عبد القاهر الجرجاني، فالزمخشري، فابن الأثير، فالسكاكي..

فمـا الـذي تضـمنه كتاب التلخيص، وما آثاره الجانبية المتعاظمة باطّرادٍ حتى أواسط القرن الحادي عشر الهجري؟

أولاً: تلخيص المفتاح، أقسامه وموضوعاته

يقـع كتاب مفتاح العلوم، في حوالي ستمائة صفحة من القطع الكبير الذي اشتملت عليه الطبعة الصـادرة عـن دار الكتـب العلمـيّة في بيروت سنة *1983*؛ مائة وستون صفحة لقسمي الصرف والنحو، والباقي، أي الثلثان، لعلمي المعاني والبيان.

وهـذا يعنـي كمّـاً ملحوظاً في الكتاب، الأمر الذي دعا القزويني إلى القيام بتلخيصه وتشذيبه وتخليصـه مـن الحشـو والـتطويل، ومن موضوعات كثيرة بعيدة عن الدائرة البلاغية، ولا سيما موضـوعات علـم الاستدلال والعروض والقافية.. فإذا به ــ أي التخليص ــ يقف فقط على علوم

البلاغة ووجوهها.

وقد رتّبها المصنِّف كما يلي، بعد الفوائد التي أضافها؛ ليصبح الكتاب من أعظم ما صُنّف في علم البلاغة نفعاً وتأثيراً:

مقدمة وثلاثة فنون

الفن الأول: علم المعاني، وفيه ثمانية أبواب:

1ـ أحوال الإسناد.

2ـ أحوال المسند إليه.

3ـ أحوال المسند.

4ـ أحوال متعلّقات الفعل.

5ـ القصر.

6ـ الإنشاء.

7ـ الفصل والوصل.

8ـ الإيجاز والإطناب والمساواة.

*الفن الثاني: علم البيان، وفيه:

1ـ التشبيه.

2ـ الاستعارة.

3ـ الكناية.

الفن الثالث: علم البديع، وقد جعله في فصلين.

الأول خاص بالمحسنات المعنوية ويتضمن كلاماً في ما يقرب من ثلاثين ضرباً بديعياً.

والثاني خاص بالمحسنات اللفظية ويتضمن كلاماً في نحو خمسة عشر ضرباً بديعياً.

وهكذا يكون القزويني قد أرسى لأول مرة، وبصورة نظامية، قواعد علوم البلاغة ووجوه معالمها، مستفيداً من جميع الجهود العلمية التي قُدّمت لهذا الغرض، طوال القرون الستة السابقة، وما تخللها من ومضات تنظير، ومحطات تأسيس وتنوير، لدى هذا العالِم أو ذاك؛ إن دلّ على شيء، فعلى أصالة ما طُرح وقُدّم من دراسات ومحاولات لتطوير الدرس البلاغي، من جهة، وعلى طواعية العربية وحسن تقبلها لأي جديد في نطاق ترسيخ الهويّة البلاغية، من جهة ثانية، وعلى سعة الأفق العلمي، والملكات اللغوية، وعمق الحسّ البلاغي الجمالي لدى الخطيب القزويني، من جهة ثالثة.

ثانياً: شروح التلخيص

أول من قام بشرح "التلخيص" هو الإمام القزويني نفسه، الذي رأى أن عمله في التلخيص، لم يحقق الغرض المنشود من نشر فضيلة البلاغة العربية، وبسط موضوعاتها وقواعدها بين العامة والخاصة؛ فقام بوضع كتاب آخر، سمّاه: الإيضاح في المعاني والبيان، أو ما عُرف بإيضاح التلخيص، شرح فيه نكت "التلخيص" وغوامضه، ووشّاها بالأمثلة والشواهد الموضحة، وجعله على ترتيب كتاب "التلخيص". وكان بذلك خير كتاب وضعه القدماءُ في علوم البلاغة العربية.

"ولمّا كان هذا المتنُ ــ يقول حاجي خليفة ــ مما يُتلقّى بحسن التّلقّي والقبول، أقبلَ عليه معشر الأفاضل والفحول، وأكبَّ على درسه وحفظه أولو المعقول والمنقول، فصار كأصله، محطَّ رحال تحريرات الرجال ومهبط أنوار الأفكار، ومزدحم آراء البال، فكتبوا له شروحاً"(1) .

ومن أهم الشروح التي كتبت للتلخيص، بالاستناد إلى كشف الظنون(2).

* **شرح الخلخالي** (محمد بن مظفّر، المتوفى سنة 745هـ). تميّز هذا الشرح بإحساس صاحبه أنه أول من أقدم على شرح "التلخيص" فسمّاه: "مفتاح تلخيص المفتاح"، إذ أجاب فيه عن أجوبة ما اعترضَ به مؤلفه فيه وفي كتابه: الإيضاح، على صاحب "المفتاح".
* **شرح الزوزني** (شمس الدين محمد بن عثمان بن محمد المتوفّى سنة 792هـ).
* **شرح التفتازاني** (سعد الدين مسعود بن عمر المتوفى سنة 792هـ) وكان "شرحاً عظيماً ممزوجاً".
* **شرح ثانٍ للتفتازاني**، اختصر فيه أشياء وزاد فيه أشياء، وقد فرغ منه سنة 756هـ، بينما فرغ من الشرح الأول سنة 748هـ. سمّي الأول: الشرح المطول، وسمّي الشرح الثاني، المختصر. "وهما أشهر شروحه وأكثرها تداولاً لِما فيها من حسن السبك ولطف التعبير".

ثالثاً: حواشي الشرح المطول للتفتازاني

بلغت أهمية شرح التفتازاني، المطول، درجة عالية في الأوساط العلمية؛ فكُتبتْ حوله حواش عديدة، زادت من قيمة التلخيص، فاتّسعتْ رقعة العناية بالنظرية البلاغية ووجوهها، في شتى العلوم البلاغية واللغوية.

عدّد منها حاجي خليفة خمس عشرة حاشية، نوردها وفقاً للتسلسل التاريخي الذي اتبعه كشف الظنون الذي لم يراع التدرج كما يجب:

(1) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، جزء أول/ صـ474.

(2) معظم المعلومات الواردة في هذا الفصل والمتعلقة بشروح التلخيص، وحواشيه، ومنظوماته، مأخوذة من كشف الظنون جـ/ 474 ـ 479.

1ـ **حاشية الشريف الجرجانسي** (علي بن محمد المتوفى سنة 816هـ) ذكر أنه قيّد عليه حواشيَ مجملةً حين قرأ عليه بعضُ الطلبة وسألوه تفصيل ذلك، ففعل؛ فجاءت هذه الحاشية مشتملة على فوائد جليلة، بينها توضيح مقاصده، واعتراضاتٌ على الشارح التفتازاني، وتحقيقات لطيفة ترتاح لها الأذهان.

2ـ **حاشية المولى المحقق حسن بن محمد شاه الفناري** المتوفى سنة 886هـ، وهي حاشية تامة مشحونة بالفوائد.

3ـ **حاشية المولى محمد بن فرامرز** الشهير بمُلاّ خَسْرو المتوفى سنة 885هـ، وهي على درجة حسنة من الفائدة، أجاب فيها عن اعتراضات القُريمي (أحمد بن عبد الله المتوفى سنة 879هـ) وقد وردت هذه الاعتراضات في حاشية خاصة كتبها هذا الأخير على الشرح المطوّل للتفتازاني.

4ـ **حاشية أبي بكر السمرقندي** (أبو القاسم الليثي، كان حيّاً سنة 888هـ). وهي تامة مقبولة في غاية الدقة والتحقيق.

5ـ **حاشية المحقق الشيرازي** (ميرزا جان حبيب الله المتوفى سنة 994هـ)، مفيدة تامة، لكنها نادرة الوجود.

6ـ **حاشية شيخ الإسلام الحفيد** (أحمد بن يحيى بن محمد المتوفى سنة 906هـ)، وهي تامة، لكنها صغيرة الحجم. وجاء في "الأعلام" جزء أول (ص270) أنه كان قاضي هراة مدة ثلاثين سنة، وينتهي نسبه إلى سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الهروي، ويعرف بحفيد السَّعْد، ونعت بالشهيد لأنه قتل بوشاية لدى الشاه إسماعيل بن حيدر الصفدي، وكتب حاشيته المذكورة وفرغ منها سنة 886هـ.

7ـ **حاشية الفاضل مصلح الدين محمد اللاري** المتوفى سنة 979هـ، وقد عرّف به الزركلي قائلاً: إنه فقيه شافعي، ينتسب إلى جلال الملتوي الأنصاري السعدي[1]. وميزة هذه الحاشية أنها تعليقة على أوائل شرح المطول.

8ـ **حاشية الشاهرودي البسطامي** (الشيخ علاء الدين علي بن محمد)، الشهير بمُصنِّفك، ويعود سبب تلقيبه "بمُصنِّفك" كثرة تصنيفه واشتغاله بالتأليف منذ الصغر. و(الكاف) فارسية للتصغير، وله عدد كبير من الحواشي والمختصرات والشروح على عدد كبير من الأعمال المعروفة في زمانه[2]. وكان به صمَم..

9ـ **حاشية المولى القُريمي** (أحمد بن عبد الله المتوفى بعد سنة 862هـ) وهي حاشية تامة، سمّاها المعوّل في شرح المطوّل، وقد فرغ منها سنة 856هـ.

---

[1] الأعلام، للزركلي جـ6/ص196 ـ 170، وانظر معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، جـ10/ ص93.

[2] الأعلام جـ5/ ص9.

10ـ حاشية مولانا أحمد الطالشي.. ولم نهتد إلى نسبه ووفاته، ولم يزد حاجي خليفة على ذلك سوى مفتتح الحاشية التقليدي، بحمد الله.. الخ.

11ـ حاشية البسطامي (شمس الدين محمد بن أحمد المتوفى سنة 842هـ)، ولم نهتد إلى ترجمته في المصادر التي نحوزها.

12ـ حاشية ابن جماعة (عز الدين محمد بن أبي بكر المتوفى سنة 819 هـ).

ذكر حاجي خليفة أن له ثلاث حواش على المطوّل، سمَّاها: المبيَّن، والمفصَّل، ولم يُسمِّ الثالثة. لكن عمر رضا كحالة الذي عرَّف به وقال إنه تتلمذ لابن خلدون، ذكر له عدداً من المصنفات والحواشي، ليس فيها شيء عن حواشيه هنا[1].

13ـ حاشية الشيخ السيرامي (يحيى بن سيف الدين ــ وفي معجم المؤلفين: بن يوسف[2] ــ المصري الحنفي المتوفى سنة 833هـ).

وهي شرحٌ كتبه على المطول، يشتمل على دقائق وقواعد وضوابط، جعلها تحفة الدهر؛ فرغ منها سنة 830 هـ.

14ـ حاشية المولى القاضي السامسوني (حسن بن عبد الصمد المتوفى سنة 891هـ).

وهي تعليقة على بحث الحقيقة والمجاز.

15ـ حاشية الخطابي (مولانا نظام الدين عثمان المتوفى سنة 901هـ) وفي معجم المؤلفين[3]: أحمد بن عثمان السمرقندي الخطابي الشافعي الشهير بمنلازادة المتوفى في حدود سنة 901هـ.

رابعاً: حواش على حاشية الشريف الجرجاني

ذكر منها حاجي خليفة ثلاثاً، هي:

1ـ حاشية مصلح الدين الرومي (مصطفى بن حسام) ولم نهتد إلى ترجمته، أجاب فيها عن اعتراضات المولى خسرو على الشريف، لكنه أطال وأطنب.

2ـ حاشية المولى الكرماستي (يوسف بن حسين المتوفى سنة 906هـ). وهو قاضٍ في المذهب الحنفي، متكلم وبياني فقيه، معظم آثاره في الفقه الحنفي[4].

3ـ حاشية الشريف مرتضى المتأخر ذكره.. ولم يتوضح شيء عنه وعن حاشيته.

---

(1) معجم المؤلفين، جـ9/ ص111 ـ 112.
(2) معجم المؤلفين، جـ13/ ص236.
(3) نفسه، جزء أول، ص310.
(4) نفسه، جزء 13/ ص29.

خامساً: حواش على الشرح المختصر للتفتازاني

وُضع على هذا الشرح حواشٍ عديدة، ذكر منها حاجي خليفة، اثنتين:

1- **حاشية مولانا نظام الدين عثمان الخطابي**. مشهورة متداولة، لكنها اقتصرت فقط على أوائل الشرح، ولم نهتد إلى المزيد من ذلك.

2- **حاشية اليزدي** (عبد الله بن شهاب الدين، وفي معجم المؤلفين[1]: عبد الله بن الحسين المتوفى سنة *1015*هـ، وفي الحاشية: *981*هـ).

وهي حاشية مقبولة، مفيدة، فرغ من تأليفها سنة *962*هـ بالمدرسة المنصورية.

ولليزدي هذا حواشٍ أخرى، منها حاشية على حاشية الخطابي المذكور أعلاه، وحاشية على الشرح المختصر على التلخيص للسعد التفتازاني.

ولم يفت حاجي خليفة أن يذكر لنا حواشي أخرى على حاشية الخطابي عدّد منها عشر حواشٍ هي كالآتي:

1) **حاشية عبد الله بن شهاب الدين اليزدي**، مقبولة مفيدة.

2) **حاشية الفاضل ميرزا جان حبيب الله الشيرازي**، المتوفى سنة *994*هـ، ذكر فيها أنه لخص فرائد مولانا زاده.

3) **حاشية إبراهيم بن أحمد الشهير بابن الملاّ الحلبي**، سمّاها: "غاية سؤل الحريص من إيضاح شرح التلخيص".

4) **حاشية ابن الملاّ الحلبي**، حاشية صغرى، سمّاها: "الروض الموشّى من التحرير على شرح المختصر المُحشى".

5) **حاشية المولى يوسف بن حسين الكرماستي** المتوفى سنة *906*هـ.

6) **حاشية حميد الدين بن أفضل الدين الحسيني**.

7) **حاشية شيخ الإسلام أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد** المتوفى سنة *916*هـ، فرغ منها في سنة *886*هـ.

8) **حاشية مصلح الدين مصطفى بن حسام الرومي**.

9) **حاشية المولى محمد بن الخطيب**، الشهير بخطيب زاده الرومي المتوفى سنة *901*هـ.

10) **حاشية شهاب الدين أحمد بن قاسم العبادي الأزهري** المتوفى سنة *994*هـ.

جمعها بعض تلامذته من خطه في هوامش المختصر، من غير حذف شيء؛ ورمزَ إلى المنقول عنه بالحروف، فإنه كتبه من فوائد حواشي كل من الشريف الجرجاني، وناصر الدين الطبلاوي،

---

(1) نفسه، جزء *13*/ ص*49*.

والسيد عيسى الصفدي، وابن جماعة، فصارت حاشية عظيمة مفيدة إلى الغاية.

سادساً: من بقايا شروح التلخيص

عدَّد كشف الظنون منها عشرة شروح.

1ـ **شرح البابرتي** (العلاّمة أكمل الدين محمد بن محمود، المتوفى سنة 786هـ) فرغ من تأليفه في رمضان من سنة 772هـ، نبَّه فيه على ما ورد عليه من الاعتراضات، وأشار إلى أجوبتها.

2ـ **شرح السُّبكي** (بهاء الدين أحمد بن علي بن عبد الكافي، المتوفى سنة 773هـ) سمَّاه: عروس الأفراح، وهو شرح ممزوج مبسوط.

3ـ **شرح ناظر الجيش الحلبي** (محب الدين محمد بن يوسف بن أحمد بن عُبَيْد الدائم المتوفى سنة 778هـ).

4ـ **شرح التبَّاني الثيري** (جلال الدين رسولاً بن أحمد بن يوسف، المتوفى سنة 793هـ).

5ـ **شرح القونوي الحنفي** (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف بن الياس المتوفى سنة 788هـ) وسمَّاه: التخليص.

6ـ **شرح القيصري** (محمد بن أحمد بن الموفق) فرغ منه في رمضان سنة 761هـ.

7ـ **شرح نقرة كار** (السيد عبد الله بن الحسن، المتوفى سنة 750هـ).

8ـ **شرح ابن عربشاه الإسفراييني** (المحقق عصام الدين إبراهيم، المتوفى سنة 945هـ)، وهو شرح ممزوج عظيم يقال له: الأطول.

9ـ **شرح التبريزي** (محمد بن محمد بن محمد) سمَّاه: نفائس التنصيص، صدر متأخراً عن شرح السعد التفتازاني.

10ـ **شرحٌ مسمَّى توضيح فتوح الأرواح**، شرح كبير، لم يُسند إلى واحد بعينه.

سابعاً: شرح شواهد التلخيص

لم تقف عناية الدارسين عند حدود الشرح والحاشية وحاشية الحاشية، بل ذهبتْ إلى الشواهد الشعرية التي استخدمت في التلخيص وإيضاحه، ووضعتْ فيها كتبٌ خاصة تناولت هذه الشواهد بالشرح والتحليل والتأويل، وترجمة أصحابها، والوقوف على شواهد أخرى في بابها ومنحاها.. ذكر منها خليفة كتابين اثنين، لعلهما الأفضل والأشهر وهما:

1ـ **معاهد التنصيص** على شواهد التلخيص للشيخ عبد الرحيم بن أحمد العباسي المتوفى سنة 963هـ.

ذكر فيه معاني الأبيات، وتراجم قائليها، ووضَع في كل فن ما يناسبه من نظائره الأدبية،

ومزج فيه الجد بالهزل، وأهداه إلى أبي البقاء محمد بن يحيى بن الجيعان.

ولم يصرِّح العباسي باسمه مكتفياً بصفة قاضي القضاة: "سيدنا ومولانا سعدي قاضي القضاة بتخت الملك قسطنطينية العظمى"[1].

ويذكر خليفة أن العباسي قام بتلخيص كتابه هذا مقتصِراً فيه على الشواهد وشروحها فقط.

2ـ **التخصيص في شرح شواهد التلخيص**، للشيخ بدر الدين محمد بن رضي الدين محمد الغَزّي مفتي الديار الشامية، المتوفى في حدود سنة 984هـ.

ثامناً: مختصرات التلخيص

تتابعت الدراسات حول كتاب التلخيص، بصورة عكسية، أي الاختصار والاقتضاب، عوضاً عن الشرح والحاشية والإسهاب، فعمدت طائفةٌ من الكتاب والمصنفين، إلى نقطة البداية: الاختصار والتلخيص؛ وهو ما انطلق منه القزويني نفسه. لكأنهم وجدوا في ما تراكم من شروح وحواشٍ وحواشي الحواشي، ضرباً من الإفراط والتطويل الذي أغرب وأوغل في آفاق لا حدود لها، فلزم التنبُّهُ والانضباطُ في ارتياد المسلك المفيد الواضح؛ فلم يكن بدٌّ من الاختصار، والاكتفاء بالمضمون المرسوم في أصل الكتاب. فهل تحقَّق لهم ما شدُّوا إليه رحالهم، وجعلوه غرضَهم وجميلَ منوالهم؟

لا نرى ذلك، لأن الوتيرة التي نهجوها، مالت بهم من النقيض إلى النقيض، فكانت لنا عُدَّة عديدة من المختصرات بلغت رقماً عالياً، عدَّ منها كشف الظنون، ثمانية نوردها كما يلي:

1ـ **تلخيص التلخيص، للصاحب** (شهاب الدين أحمد بن محمد، المتوفى سنة 788هـ)، سمَّاه: لطيف المعاني.

2ـ **تلخيص التلخيص، للتوقاتي** (لطف الله بن حسن التوقاتي، المتوفى سنة 904هـ). والتوقاتي، نسبة إلى توقات: بلدة في أرض الروم بين قونيا وسيواس. والكاتب هنا حنفي المذهب، تركي الأصل والمنشأ، له تصانيف ورسائل علمية في أغراض شتى؛ فمات قتلا بسبب عناده وعنفه في مناقشاته العلماء[2].

3ـ **تلخيص التلخيص، للعيني** (زين الدين أبو محمد عبد الرحمن بن أبي بكر، المتوفى سنة 893هـ)، سمّاه: تحفة المُعَاني لعلم المعاني.

4ـ **تلخيص التلخيص، لابن جماعة** (عز الدين محمد بن أبي بكر، المتوفى سنة 819هـ).

5ـ **تلخيص التلخيص**، للمولى برويز الرومي، المتوفى سنة 987هـ، **وله شرح على مختصره.**

---

(1) مقدمة "معاهد التنصيص" تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. عالم الكتب، بيروت سنة 1947، ص4.

(2) انظر الأعلام جزء 5/ ص242، وفيه قائمة من مصادر ترجمته ومراجعها.

6ـ تلخيص التلخيص، لابن طورغود (نور الدين حمزة) ألّفه في طريق الحجّ سنة 962هـ، رتّبه على مقدمة، وثلاث مسالك، وخاتمة، وسمّاه: المسالك.. ثم شرحه شرحاً ممزوجاً وسمّاه: الهوادي.

7ـ تلخيص التلخيص، لبعض شراح "المطول" (للتفتازاني) سمّي:
أقصى الأماني في علم البيان والبديع والمعاني، رُتّب على مقدمة وثلاثة فنون، ثم شُرح، فسمّي: فتح منزل المثاني. سلك فيه مسلك الإيجاز.

8ـ تلخيص التلخيص، للعالم خضر بن محمد الأماسي، ألفه سنة 1060هـ، وجعل اسمه: أنبوب البلاغة ثم شرحه وسمّاه، إفاضة الأنبوب. وهو شرح ممزوج.

تاسعاً: منظومات التلخيص

لم يعد أمام الكتاب والمصنفين، من عمل يقومون به، في هذا الكتاب، سوى النظم، وهو مزية شاعت في العصور الوسطى، عندما أقدم بعض العلماء والدارسين على نظم العلوم، ولا سيما التي تشعبّت وأُشكل شرحها، لكثرة الآراء والتفريعات.

وفي طليعة هذه المنظومات، ألفية ابن مالك (جمال الدين، محمد بن عبد الله الطائي المتوفى سنة 672هـ) جمع فيها مقاصد العربية، وسمّاها الخلاصة. وإنما اشتُهرتْ بالألفية لأنها ألفُ بيت في الرجز، وأولها:

قال محمدٌ هو ابنُ مالك   أحمدُ ربّي الله خيرَ مالك[1]

وهناك ثماني ألفيّات منظومة، لعدد من الشيوخ والنحاة والفقهاء، في النحو وأصول الحديث، والتعبير، والبلاغة، والتصريف، والفقه، والفرائض، وغيرها.

* كألفية الشيخ زين الدين يحيى بن عبد المعطي، المتوفى سنة 928هـ، وهي في النحو.
* وألفية الشيخ الحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى سنة 806، في أصول الحديث، ومطلعها:

يقولُ راجي ربِّه المقتدرِ   عبدُ الرحيم بنُ الحسين الأثري

* والألفية في المعاني والبيان، للشيخ برهان الدين إبراهيم بن محمد القباقبي الحلبي المتوفى سنة 850هـ.
* والألفية في الفرائض، للقاضي محب الدين محمد بن الشحنة الحلبي المتوفى سنة 815هـ[2].
* ومن المنظومات في علوم العربية وعلوم القرآن، إيضاح الرموز ومفتاح الكنوز، وفي

---

(1) كشف الظنون، جزء أول/ ص151.
(2) نفسه، جزء أول/ ص155 ـ 157.

القـــراءات الأربـــع عشرة لشمس الدين محمد بن خليل بن القباقبي الحلبي المتوفى سنة 849 هـ[1].

* ومنظومات متعددة في المذهب الشافعي المتعلقة جميعها بكتاب:

الحـــاوي الصغير في الفروع، للشيخ نجم الدين عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني، المتوفى سنة 665هـ.

* وقد نظمه الملك المؤيد إسماعيل بن علي الأيوبي المعروف بصاحب حماه المتوفى سنة 732 هـــ، وشرح هذا المنظوم القاضي شرف الدين هبة الله بن عبد الرحيم بن البارزي الحموي المتوفى سنة 738هـ.
* ثم نظمه زين الدين علي بن حسين بن قاسم بن الشيخ عونية الموصلي الشافعي المتوفى سنة 755هـ.
* ونظمـــه زيـــن الدين عمر بن مظفر الوردي الشافعي المتوفى سنة 749هـ وسمَّاه: البهجة الوردية، وتقع في خمسة آلاف بيت من الشعر، أولها:

قـــال الفقـــيرُ عُمَـــرُ بـــنُ الـــوردي الحمـــــدُ للَّـــــهِ أتـــــمَّ الحَمْـــــدِ[2]

وهكـــذا هـــي حـــال معظـــم العلـــوم والأصول التي قام بنظمها الكتاب والشعراء في العصور المملوكـية والعثمانية، نال منها "تلخيص المفتاح" وإيضاحه، عدداً غير يسير، ذكر منها حاجي خليفة خمس منظومات هي على التوالي:

1ـ **منظومة لزيـن الدين أبي العز طاهر بن حسن بن حبيب الحلبي** المتوفى سنة 808هـ، تعداد أشعارها ألفان وخمسمائة بيت. سمَّاها: "التخليص في نظم التلخيص".

2ـ **منظومة لشهاب الدين أحمد بن عبد الله القلجي** المولود سنة 829هـ والمتوفى سنة 892 هـ.

3ـ **منظومة لزين الدين عبد الرحمن بن العيني**، المتوفى سنة 893هـ، وله شرح لألفية ابن مالك، وشرح المنار في أصول الفقه.

4ـ **منظومة لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي**، المتوفى سنة 911هـ، وسماها: "عقود الجمان في المعاني والبيان" ثم شرحها، وسمَّاها: "حلّ عقود الجمان". وله نكت على التلخيص، وتخريج أبياته، مروية بالإسناد، مع ذكر القصيدة عليها.

5ـ **منظومة للشيخ أبي النجا ابن خلف المعرّي**، ولد سنة 849هـ.

---

[1] نفسه، جزء أول/ ص209.
[2] نفسه، جزء أول/ ص626 ـ 627.

تلكم هي مجمل الآثار الأدبية والبلاغية والشعرية التي خلّفها كتاب "تلخيص المفتاح" على مدى القرون الثلاثة أو الأربعة التي أعقبت ظهوره في الثلث الأول من القرن الثامن الهجري، قمنا بعَرْضها وترتيبها، بالاستناد إلى موسوعة "كشف الظنون" التي رصدتْ بدقة وعناية كلَّ ما وصلتْ إليه عينُ حاجي خليفة من قراءات ومطالعات ومراجعات مطولة ومضنكة، لمعظم ما خلفه العقل العربي والإسلامي من آثار مكتوبة، لم نشأ الخروج على نهجه رغم التباين الذي لحق بالتسلسل الزمني الذي أدرجَ فيه الشروحَ والحواشيَ والمختصرات وسواها؛ وهو تباين طفيف لا يشكل خروجاً فاضحاً عن النهج التدريجي المطلوب.

ولو أردنا إحصاء العناوين التي توّجَتْ تلك الآثار، أدهشنا الرقمُ المحصّلُ وهو ستون عملاً أو أثراً تولّدت جميعُها من كتاب القزويني الأول: تلخيص المفتاح: ما بين شروح، وحواشٍ على أحد الشروح (المطول للتفتازاني) والمختصر (له أيضاً)، وحواشٍ على إحدى الحواشي (حاشية الخطابي)، وبقايا شروح، وشروح الشواهد الشعرية، ومختصرات التلخيص، ومنظومات الخ..

وعلى الرغم من كثرة العناوين التي عُنيت بالفروع، والحواشي، وحواشي الحواشي، فإنَّ نسبة الآثار التي تتعلق مباشرة بكتاب القزويني، هي في حدود الأربعين عنواناً، الأمر الذي يؤكد عمقَ الأثر الذي تركه "التلخيص" في نفوس المشتغلين بالشأن البلاغي، منذ وضعه وانتشاره حتى زماننا.. وهو شيء لا ندّعي أنه خاصٌ به ــ فقد شغل الدارسون بكل ما هو مهم وأصيل ــ لكنه يرسم علامةً فارقة حول هذا العمل الجليل الذي صنعه رجل فذ جليل، لئن لم يترك آثاراً ومصنفات كثيرة، فقد كفاه من التنوع والكثرة، كتابُه الفرد، وكنزُهُ البلاغي الخالد.. فليست العبرة في كميةِ الآثار وتراكمها، بل في قوّة تأثيرها وحضورها في ضمير الأجيال.

ومما يؤكد فرادته في بابه ورسوخه في النفوس والأذهان، استقرار تطور النظرية البلاغية من بعده، وتوقفُ العلماء والدارسين عند تقسيماته وأبوابه وموضوعاته التي تضمّنها كتابه النفيس. حتى الشواهدُ الشعرية والنثرية، لم يكد المصنفون والدارسون من بعده، يغيّرون شيئاً منها أو يبتدعون ما استجدَّ من نتاج الأقلام وأفانينها على مر القرون اللاحقة.

نضّر الله ثراه، وبعثه يوم الدين رافلاً بحلي علومه وجهوده البلاغية النافعة!!.

□

المصادر والمراجع:

(1) الأعلام: خير الدين الزركلي ــ دار العلم للملايين ــ ط7ــ بيروت ــ 1986.

(2) أعيان العصر وأعوان النصر: صلاح الدين الصّفدي ــ تحقيق علي أبو زيد وغيره ــ دار الفكر العربي (دمشق) ودار الفكر العربي المعاصر (بيروت) ــ 1998.

(3) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين السيوطي ــ تحقيق محمد أبو الفضل

إبراهيم ـ دار الفكر ـ القاهرة ـ ط2 ـ 1979.

(4) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: ابن حجر العسقلاني ـ حيدر آباد ـ 1350هـ.

(5) ديوان امرئ القيس: شرح وتعليق ياسين الأيوبي ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ 1998.

(6) ديوان ابن نباتة المصري: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لا تاريخ.

(7) شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب: ابن العماد الحنبلي ـ دار المسيرة ـ بيروت ـ ط2 ـ 1979.

(8) شرح ديوان المتنبي: أبو الحسن الواحدي ـ شرح وتعليق ياسين الأيوبي (بالاشتراك) دار الرائد العربي ـ بيروت ـ 1999.

(9) طبقات الشافعية: ابن قاضي شهبة ـ دار الندوة ـ بيروت ـ 1987.

(10) طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين السبكي ـ تعليق الحافظ عبد العليم خان ـ دار الندوة ـ بيروت ـ 1987.

(11) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة ـ مكتبة المثنى ـ بغداد ـ لا تاريخ.

(12) معاهد التنصيص على شواهد التلخيص: عبد الرحيم بن أحمد العباسي ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ 1947.

(13) معجم البلدان: ياقوت الحموي ـ دار المأمون ـ القاهرة ـ 1936.

(14) معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ 1957.

(15) المقفى الكبير: تقي الدين المقريزي ـ تحقيق محمد اليعلاوي ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ 1991.

(16) ابن نباتة المصري: د. عمر موسى باشا ـ دار المعارف بمصر ـ القاهرة ـ 1972

□□□

مقالة في الاسم والمسمّى

لابن السِّيد البَطَلْيوسي

(444 - 521هـ)

د.وليد السراقي*

ولد عبد الله بن السّيد في شِلْب [1] سنة 444هـ في الوقت الذي تمزّقت فيه تلك البلاد إلى دويلات صغيرة يحكمها ملوك الطوائف الذين لعبت بهم الأهواء الشخصية، وعصفت بأحوالهم المنافسات. ثمّ انتقل إلى بطَلْيوس [2] فنسب إليها.

وإذا كان هذا التمزّق السياسي قد غدا السمة المميّزة للعصر الذي ولد فيه ابن السيد فإن ذلك لم يوقف عجلة العلم، ولم يحلْ دون ازدهاره، ذلك أن هذا التمزّق أذكى نار التنافس العلمي بين بلاطات الملوك آنئذ، يفاخر بعضها بالعلماء والأدباء الذين ضمّتهم، فكان هذا التنافس عاملاً في ظهور علماء بارزين كان ابن السيد واحداً منهم.

عُرف ابن السِّيد بتقدّمه في علوم العربية وتبحّره في فنونها، حتّى كان موئل الناس وقبلتهم، إليه يرحلون، وعنه يأخذون، ومن علمه يقتبسون. قال فيه ابن سعيد "أحد مَنْ تفخر به جزيرة الأندلس من علماء العربية" [3]. وقال المقرّي: "... ومنها نحويّ زمانه وعلامته أبو محمد عبد الله بن السِّيد البطليوسي، فإنّ شِلْبَاً بيضته، ومنها كانت حركته ونهضته" [4].

تلمذ ابن السيد في أوّل حياته على يد أخيه أبي الحسن علي بن السيد اللغوي الضابط.

---

* أستاذ مساعد في كلية اللغة العربية -جامعة محمد بن سعود الإسلامية -الرياض

(1)- شِلْب مدينة إلى الغرب من قرطبة، ذات جمال وبهاء، قال فيها ياقوت: "بلغني أنه ليس في الأندلس بعد إشبيلية مثلها". معجم البلدان (شلب 3: 358).

(2)- بَطَلْيوس -بفتح الباء والطاء وسكون اللام وضم الياء -إحدى المدن الكبرى في الأندلس على نهر آنة غربي قرطبة، وإليها نُسب غير واحد. معجم البلدان 1: 447 (بطليوس).

(3)-المغرب في حُلى المغرب 1: 385.

(4)-نفح الطيب 1: 185. وانظر: هدية العارفين 1: 454، والبلغة: 114، وبغية الوعاة 2: 55: ومعجم المؤلفين 6: 121.

وتلمذ كذلك على المحدّث أبي علي الغسّاني، والمقرئ علي بن أحمد بن حمدون البطليوسي، وعاصم بن أيوب البطليوسي، وعبد الدائم القيرواني، وغيرهم.

ثمّ انتقل إلى بلنسية وطاب له المقام فيها، وذاع صيته في طول الأندلسية وعرضها، وأخذ طلاب العلم يتوافدون إليه، ويحطون رحالهم بين يديه، وتلمذ له خلق كثير.

خلّف ابن السّيد -رحمه الله -جملة كبيرة من الآثار، منها: إصلاح الخلل الواقع في الجمل [1]، والحلل في أبيات الجمل [2]، وشرح سقط الزند [3]، والاقتضاب في شرح الكتاب [4].

الرسالة:

هي الرسالة الثانية من ثماني عشرة رسالة لابن السيد، شارفتُ على الانتهاء منها كلها، وستجد طريقها إلى النشر قريباً، بإذن الله.

تقع هذه الرسالة في ست ورقات، تبدأ من ثلث الورقة 16 /ب وتنتهي عند وسط الورقة 20 /ب، تسبقها رسالة بعنوان "جواب اعتراضات ابن العربي على شرح ابن السيد لديوان أبي العلاء المعري" [5] وهي وقف محمد الكفوي على علماء جامع الأزهر وطلبة العلم فيه في رواق الأروام.

وهي من محفوظات المكتبة المركزية لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -حماها الله ورعاها -برقم (4325 /ف) وقد صوّرت عن نسخة محفوظة في مكتبة تشستربتي [6].

عدد أسطر كل لوحة من لوحات المخطوطة خمسة وعشرون سطراً، في كل سطر 10 -12 كلمة.

تبدأ الرسالة بعد -البسملة والصلاة على النبي -بقوله: "مسألة تتصل بهذا الكتاب. قال الفقيه النحويُ أبو محمّد عبد الله بن محمد بن السيد البَطَلْيوسي -رحمه الله -الحمد لله الذي منّ علينا

---

(1)-نشره محققاً للدكتور حمزة النشرتي، الرياض، 1975م.

(2)-صادر بتحقيق الدكتور مصطفى إمام، القاهرة، 1979م.

(3)-طبع في القاهرة باعتناء لجنة التأليف والترجمة والنشر في دار الكتب المصرية بإشراف د. طه حسين وأحمد أمين.

(4)-صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1981م بتحقيق مصطفى السقا ود. حامد عبد المجيد.

(5)-نشرت بتحقيقي في العددين 15 -16 من مجلة الذخائر، صيف -خريف 1424هـ /2003م.

(6)-ذكرت في فهرس المخطوطات المصورة بجامعة محمد بن سعود ص 98 باسم المسائل والأجوبة، والصواب أن كتاب المسائل والأجوبة غيرها. ولهذه الرسالة نسخ أخرى لم أتمكن من الحصول عليها، وهي:

أ-نسخة في خزانة فيض الله أفندي، في المجموع رقم 2161، وتقع في الأوراق 96 /أ -98 /أ، وليس فيها اسم الناسخ ولا مكان النسخ.

ب-نسخة الإسكوريال، في المجموع رقم (11027) وتقع في الأوراق (134 -137)، وهي مكتوبة بخط مغربي، وفي كل صفحة أربعة وعشرون سطراً.

ج-نسخة خزانة ابن يوسف بمراكش، رقمها 1440، كتبها بالخط المغربي أحمد بن عثمان ابن هارون اللخميّ، وتقع في المجموع رقم 361 /7. انظر: فهرس مخطوطات خزانة ابن يوسف بمراكش، دار الغرب الإسلامي، 1994م.

بـالهدى، وأنعـم، وعلّمـنا مـا لم نكن نعلمُ، وصلّى الله على محمد وآله وسلم: سألتني -أعزّك الله بالتقوى، وجمع لك خير الآخرة والأولى، عمّا كثر فيه خوضُ الخائضين من أمر الاسم والمسمّى".

عرض ابن السيد في رسالته هذه لمفهوم الاسم عند علماء اللغة والنحو، وتداخله مع مفهوم كل من المسمى والتسمية. وقسّم الرسالة إلى أربعة أبواب، هي:

الباب الأول: في تبيين كيف يكون الاسم غير المسمّى.

الباب الثاني: في تبيين كيف يصحّ أن يقال: إن الاسم هو المسمّى.

الباب الثالث: في تبيين كيف يكون المسمى بمعنى الاسم الذي هو التسمية.

الباب الرابع: في تبيين كيف يكون الشيء الواحد مسمًّى من جهة وتسمية من جهة أخرى.

وانـتهى في بحث المسألة إلى أن الاسم، والمسمّى، والتسمية، مفاهيم غير مترادفة، قد تتداخل دلالياً بضرب من التأويل.

وتنتهـي الرسـالة بقوله: "..تمت المقالة في الاسم والمسمّى، والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد".

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على محمَّد النبي الكريم وآله

مسألة تتصل بهذا الكتاب

قال الفقيه النحويُ أبو محمَّد عبد الله بن محمَّد بن السِّيد البطليوسي -رحمه الله-:

الحمـد لله الـذي مـنَّ علينا بالهدى وأنعم، وعلَّمنا ما لم نكن نعلمُ، وصلَّى الله على محمد وآله وسلم:

سـألتني -أعـزّك الله بالتقوى، وجمع لك خير الآخرة والأولى، عمَّا كثر فيه خوضُ الخائضين مـن أمـر الاسم والمسمَّى. وقلت: كيف يصحُّ أن أحدهما هو الآخر. وذلك مُحَالٌ في الظاهر، لأنَّ العبارة غير المعبَّر عنه باتفاق؟ ولو صحَّ أن يكون الاسم هو المسمَّى لوجب أن يَرْوَى من قال: ماءٌ، ويشبع من قال: طعام، ويحترق من قال: نار، ويموت من قال: سُمٌّ. كما قال ابن جرار [1]:

هـيهاتَ يـا أخـتَ آلِ بمـا غَلطـت فـي الاسم والمسمّى

لـو كـان هـذا وقـيل: سمٌّ /مات -إذن -من يقول: سُمّا

ولعمـري! لقـد جُرْتَ في القضيَّة، ومِلْتَ مع العصبيَّة، فإنِّي لا أعلم أحداً من أصحابنا قال: إن

(1)- لم أعرفه، ولم أقف على البيتين المذكورين.

العبارةَ هي المعبَّر عنه، فيلزم من قولهم ما أردت أن تقول. وإنّما قالوا: إنّ الاسم هو المسمَّى إلى وجهٍ غير الوجه الذي ذهبت إليه حسب ما تراه من كتابنا هذا وتقف عليه.

وقد تأمّلتُ القولين على شدّة ما بينهما من التباين والتنافر، فوجدتُ كلَّ واحدٍ منهما من وجه غير الوجه الذي يصحُّ منه الآخر، وقسَّمتُ الكلام في ذلك على //أربعة أبواب:

الأول: منها أذكر فيه كيف يكون الاسم غير المسمَّى. والثاني: أذكر فيه كيف يكون الاسم هو المسمَّى. والثالث: أذكر فيه كيف يكون المسمَّى هو التسمية. والرابع: أذكر فيه كيف يكون الشيء الواحد مسمًّى من جهةٍ وتسمية من جهة أخرى. وأنا أسأل الله العون على ما أنويه، والتجاوز عمّا عسى أن يقع من الخلل فيه، إنّه وليّ الفضل ومُسْديه، لا ربَّ غيرهُ.

الباب الأول

(في تبيين كيف يكون الاسم غير المسمَّى)

هذا النوع أشهر الأنواع الأربعة عند الجمهور، فلذلك قدمنا القول فيه. اعلم أنَّ الاسم الذي يقال: إنّه غير المسمَّى هو الاسم الذي يراد به التسميةُ، والعبارة عن المعنى الذي يروم المتكلم تقريره في نفس من يخاطبه، وهذا الاسم هو المراد بقولهم للرجل: ما اسمك؟ لأنه ليس يريد أن يُعلّمه بذاته ما هي، وإنّما يلتمس منه أن يُعلمه بالعبارة المعبَّر بها عنه، المشار بها إلى ذاته، وكذلك قولهم: محوتَ اسمَ زيدٍ من الكتاب، وأثبتُّ اسمه في الدّيوان، فالاسم في هذا كله غير المسمَّى اضطراراً، لأنَّ اللفظة ليست الشخص الواقع تحتها. والاسم والتّسمية في هذا الكتاب لفظان مترادفان على معنى واحد، كما يقال: سَيْف، وحُسَام، وصَمْصَام. والاسم هينا -وإنْ كان يفيد ما تفيده التسمية -فبينهما فرقٌ، وذلك أنَّ التسمية مصدرٌ من قولك: سمَّيْتُه أُسمّيه تَسْمِيةً، فأنا مُسَمٍّ، وهو مُسَمًّى. كذلك: سوَّيْتُه أسوّيه تَسْويةً، فأنا مُسَوٍّ، وهو مسوًّى. والاسمُ ليس بمصدر، لأنهُ يُرَادُ به الألفاظ المعبَّر بيا عن الأشياء، كـ "زيد" و"عَمْرو"، "جَوْهر"، و"عَرَض". يدلك على الفرق بينهما أنَّ التسمية تعمل عمل الفعل والاسم لا يعمل عمل الفعل.

ألا ترى أنك تقول: عجبت من تسمية "زيد" ابنَه كَلْباً، كما تقول: عجبت مِنْ قَوْت زيدٍ عيالَه -بفتح القاف -فإنْ ضممتَ "القاف" لم يُجزْ، لأن القَوْت -بفتح القاف -مصدر:

قاتَه، يقُوتُه، قَوْتاً. والقُوتُ -بضمّ //القاف -: الطعام نفسهُ، فجرى مجرى الاسم في الامتناع من العمل، لأنّه نوع من أنواع الاسم.

فمّما جاء من هذا الباب قوله تباركَ وتعالى: (ولله الأسماءُ الحُسْنَى فادعوهُ بها) [1]. يريد التسميات.

ومن ذلك قوله صلَّى الله عليه وسلَّم: "لله تسعةٌ وتسعون اسماً، مَنْ أحصاها دَخَلَ الجنَّة" [2]. ولو

---

(1)- الأعراف 180. والملفظ في: الإسراء 110، طه: 8، الحشر: 24.

(2)-صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط.

كان الاسم -ههنا -المسمّى لكان الله تسعةً وتسعين شيئاً، وهذا كفرٌ بإجماع.

ومن هذا الباب قول عائشة للنبيِّ -عليه السَّلام -: "والله -يا رسول الله: ما أهجُرُ إلا اسمَك"[1].

ومنه قول النابغة:

نُبِّئْــتُ زُرْعَــةَ والسَّــفاهةُ كاسِــمِها يُهْــدي إلــيَّ غرائــبَ الأشْــعارِ [2]

ومنه قول الرجز [3]:

سمَّيتُها إذْ ولِدتْ تموتُ [4]

وقول الآخر [5]:

وســمَّيته يحــيى لِيَحْــيا فلــمْ يكُــنْ لِــردِّ قضــاءِ اللهِ فــيه ســبيلُ

ولو كان الاسم -هنا -هو المسمَّى، لوجبَ أنْ يموتَ مَنْ سمِّي "يموتُ"، ويحيا من سمِّي "يحيى".

ومنه قول علي -رضي الله عنه-:

أنا الذي سَمَّتْنِ أمّي حَيْدَرَهْ [6]

وهذا النوع كثيرٌ في القرآن، والحديث، وكلام العرب، يُغني ما ذكرناه عن الإكثار فيه.

الباب الثاني

(في تبيين كيف يصحُّ أن يُقَال: إن الاسم هو المسمَّى)

اعلــم أنَّه لا يصحُّ أن يقال: إنَّ الاسم هو المسمَّى على معنى [أنَّ] [7] العبارة هي المعبَّر عنه، وأن اللفــظ هو الشخص، فإنَّ ذلك محال لا يتصوّر في الذهن، وإذا ثبت هذا سقط اعتراض من قال:

---

(1)-مسند أحمد ج2: ص 258.

(2)-ديوان النابغة الذبياني: 97، وروايته: "..... يهدي إليَّ أوابدا..." والمثبت رواية الأصمعيّ وأبي عبيدة. وزُرْعة: هو زُرْعة بن عمرو بن خُوَيلد. قال ابن السكّيت: "والسَّفاهة كاسمها: اسمُ السفاهة قبيحٌ، وهي قبيحة كاسمها".

(3)-يدعى الراجز أبا فرعون، ولم أقف على ترجمة له، وقد ذكره صاحب تاج العروس (موت).

(4)-البيت أحد ثلاثة أبيات في: الجمهرة 2: 16 (رت، زمت) وتاج العروس (موت) -تموت: امرأة سمَّاها أبوها بذلك.

(5)-البيــت لمحمد بن عبد الله بن كناسة الأسديّ، وهو في: الصناعتين: 306، والإشارات والتنبيهات: 290 مع اختلاف يسير في رواية عجزه، ومعاهد التنصيص 3: 208 مع اختلاف في الرواية أيضاً.

(6)-صدر بيت لعلي -كرَّم الله وجهه -وعجزه:

.... أضــربُ بالســيفِ رؤوسَ الكَفَرة

والبيت في تهذيب اللغة 4: 410، والصحاح (حدر)، وشرح ديوان الحماسة: 115، 297، 407، 611، 642، 869، 1078، والاقتضاب: 315 ، والأمالي الشجرية 2: 152، والروض الأنف 2: 242، والذيل 1/ 1227 ب، وهمع الهوامع 1: 86، وخزانة الأدب 2: 253، ونتائج التحصيل 2: 768، والدرر اللوامع 1: 86. وصدره في شرح الجمل 1: 189، وشرح الكافية: 2: 43.

(7)-الكلمة مطموسة في الأصل المخطوط، والسياق يقتضيها.

إنه يلزم من ذلك أن [يحترق] [1] فمُ مَنْ قال: نار، ويشبَع من قال: طعام. وصحَّ أنَّ الاعتراض جَهْلٌ بــه من أو مغالطة. ولكن يُقال: الاسمُ هو المسمَّى على معانٍ ثلاثةٍ منها: ما يجري مَجْرى المجاز، ومنها ما يجري مجرى الحقيقة.

الأوّل منها: أنَّ التي أوجبت وَضْعَ الأسماء على المسمَّيات إنّما هي مغيّبها عَنْ مشاهدة الحواس لها، ولو كانت الأشياء كلّها بحيث تدركها الحواسُّ لم يُحْتَجْ [إلى][2] الأسماء.

ولكــن لمــا لــم يمكن مشاهدة الأشياء كلّها احتاجَ مَنْ شاهدها [شيئاً][3] // أن يخبر عنه مَنْ لم يشــاهده، فأوجــب ذلــك وضــعَ الأسماء باتّفاق، أو لمعنى آخر على الخلاف في ذلك فقيل: رجلٌ، وفــرسٌ، وحمــارٌ، ومحو ذلك. فصارتْ هذه الأسماء تنوب في تصوّرِ المعاني في نفوس السّامعين مَنابَ المســمَّيات أنفســها لو شاهدها. فإذا قال القائل: رأيتُ جَمَلاً، تَصوّر مِنْ هذا الاسم في نفس الســامع مــا كــان يُتَصَوّر من المسمَّى الواقعِ تحتَه لو شاهده. فلمّا نابَ الاسمُ مِنْ هذا الوجه مَنَاب المســمَّى في التصوُّر، وكان المتصوَّر من كل واحد منهما شيئاً واحداً، جازَ مِنْ هذا الوجه أن يقال: إنَّ الاسم هو المسمَّى على ضَرْبٍ مِنَ التّأويل، وإنْ كُنَّا لا نشُك في أنَّ العبارة غير المعبَّر عنه، فهذا وجه.

والوجه الثاني: أكثرُ ما يُتَبَيَّن في الأسماء التي تُشْتَقّ للمسمَّى من معانٍ موجودة فيه، قائمةٍ به، كقولــنا لمــن وُجِدتْ فيه الحياة: حَيٌّ، ولمنْ وُجِدَت فيه الحركةُ: متحرِّك، ونحو ذلك. فالاسم في هذا النوع لازمٌ للمسمَّى، يرتفعُ بارتفاعه، ويوجَدُ بوجوده. ألا ترى أنَّ الحياةَ إذا بطلَ وجودها من الجسم بطَــل أن يُقــال له: حيٌّ، وإذا بطَل أن يقال له: حيٌّ بطَل أن تكون به حياةٌ؟! وكذلك إذا بطَل وجود الحــركةَ فــي الجســم بطل أنْ يقال له: متحرِّك، وإذا بطَل أنْ يُقال له: متحرِّك بطل أن تكون فيه حــركةَ. فيجوز من هذا الوجه أيضاً أن يُقَال: إنَّ الاسمَ هو المسمَّى، وإذا كانَ يوجَد بوجوده، ويرتفع بارتفاعه على ضَرْبٍ من التّأويل، وإنْ كنّا لا نشكُ أن العبارة غير المعبَّر عنه.

والوجه الثالث أنَّ العرب قد تَذْهَبُ بالاسمِ إلى المعنى الواقعِ تحتَ التّسمية، فيقولون: هذا مسمَّى زيدٌ، هذا المسمَّى بهذه اللفظة التي هي: الزاي، والياء، والدال.

ويقولــون في هذا المعنى: هذا اسم زيدٍ، فيجعلونَ الاسمَ والمسمَّى في هذا الباب مترادفَيْن على المعنى الواقع تحتَ التّسمية، كما جعلوا الاسمَ والتّسمية في الباب الأوّل مترادفَيْن على العبارة. وهذا بــاب طــريف[4] من كلام العربِ يحتاج إلى فضل نظر، ويجيء في كلام العرب على ضر·[5] بيّن،

---

(1) -الكلمة مطموسة في الأصل المخطوط، وهي مفهومة من السياق.

(2) الكلمة مطموسة في الأصل المخطوط، والسياق يقتضيها.

(3) الكلمة مطموسة في الأصل المخطوط، والسياق يقتضيها. [قلنا: هذا التقدير لا يستقيم هنا، لأن فعل "احتاج" يتعدى بإلى، كما فعل المحقق في السطر الذي قبله، ويصحّ المعنى إذا جعلنا العبارة: "احتاج من شاهد (شيئاً) أن يخبر عنه...الخ — هيئة التحرير].

(4) طمس نصف الكلمة في الأصل المخطوط.

(5) طمس نصف الكلمة في الأصل المخطوط.

أحدهما: صُرِّحَ فيه بلفظ الاسم حتَّى بانَ لمتأمِّله. والثاني: لم يُصرَّحْ// فيه بلفظِ الاسمِ، ولكنَّه موجود من طريقِ المعنى.

فمما صُرِّح فيه بلفظِ الاسمِ قول ذي الرُّمَّة[1]:

كأنَّها أمُّ سَاجي الطَّرف أخدَرَها	**مستودَعٌ خَمَرَ الوَعْساءِ مرخومُ**
لا يَنْعَشُ الطرفَ إلا ما تخوَّنه	**داعٍ يناديه باسم الماء مَبْغومُ**

وصف غزالاً استودَعَتْه أمُّه في الخَمَر، وهو كل ما يواري الإنسانَ من شجر وغيره. والوَعْساء: رملَة ليِّنة. ومَرْخوم: محبوبٌ، يقال: أرخى عليه رَخْمَتَه أي: محبَّته.

يقول: هو نائم في الخمَر، لا ينتبه من النعاس إلا إذا تفقَّدته أمّه للرَّضاع فصاحتْ به: يا ماءُ، وهو حكاية صوتِ الظَّبي. ويعني بالراعي أمَّه. والبُغَام: صَوت الظبي. يقال: بَغمت الظبية فهي باغمة، والمدْعوّ به مبْغوم، فتقديره: يناديه بمسمّى الماء، أي: بالصوتِ المسمَّى بـ((ماء))، فوضع الاسم موضع المسمَّى، وصارت الفائدة منْ قوله: يناديه باسم الماء ومن قوله: بالماء واحدة.

وقد بين ذو الرمَّة في قطعة أخرى فقال:

فنادى به ماءٍ إذا ثارَ ثَورَةً	**أُصَيْبِحُ نَوَّامٌ يقومُ ويُخْرقُ**[2]

يريد بقوله: ينادي به ماءٍ ما أراد بقوله: يناديه باسم الماء سواء.

ومن ذلك أيضاً قول ذي الرمة يصف إبلاً تشرب الماء في الحوض:

تداعَيْنَ باسْمِ الشِّيب في متثلِّمٍ	**جوانبه من بَصْرةٍ وسِلامِ**[3]

---

[1] البيت الأول هو البيت الخامس عشر من قصيدته المشهورة:

أأنْ ترسَّمت من خرقاء منزلةً	*ماء الصَّبابة من عينيك مسجومُ*

وهو في ديوانه 1: 386. والبيت الثاني هو البيت الثامن عشر منها، وهو في شرح المفصل 3: 14، وصدره في بدائع الفوائد 1: 22، وعجزه في 1: 20 ونسب إلى الأعشى، وهو في كتاب الشعر: 30، والخصائص 3: 29، والإفصاح: 81، والإيضاح في شرح المفصل 1: 418، والشيرازيات 150/ب. الساجي: الساكن. أخدَرها: حبسها مع ولدها. شبَّه المرأة بظبية أقامت على ولدها وتركت الأفيا. ينعش: يرفع. تخوَّنه: تعاهد.

[2] ديوان ذي الرمة، ق13، ب39، ص: 482، ورواية الديوان: ((............ أصيبح أعلى نقبة اللَّون أطرقُ)). والمثبت رواية المحتسب 8: 27، وشرح المفصل 3: 14، وهو في: كتاب الشعر: 30، وصدره في الخزانة 4: 345. والأُصَيْبِح: الغزال الصغير. نادى به ماءٍ: حكى صوت الظبية: ماء ماء. والضمير في

[3] ديوان ذي الرمة، ق33، ص1070، وكتاب الشعر: 35، والشيرازيات 142/أ، 150/ ب، وشرح المفصل 3: 14. والخزانة 1: 151، تداعين: أراد بها الإبل. باسم الشِّيب: صوت مشافر الإبل عند الشرب. المتثلِّم: الحوض المتكسِّر، البَصْرة: الأرض الرخوة لا حجارة ولا طين فيها، ويقال لها: كذّان. سِلام: حجارة، الواحدة: سَلِمة

و((شـيب)): صوْت مشافر الإبل إذا شَرِبتِ الماء. فمعنى تداعتْ باسم الشِّيب تداعين بمسمَّى، أي: بالصوت المسمَّى شيباً.

وقد بيَّن الراعي ذلك بقوله:

إذا مــا دَعَــتْ شِــيْباً بجَنبــي عُنَــيزةٍ   مَشَــافرُها فــي مــاءِ مُــزنٍ وبَــاقِلِ[1]

فصـــار قول الراعي إذا ما دعت شيباً، وقول ذي الرمة تداعين باسم الشيب يرجعان إلى معنى واحد. ومن هذا الباب قول لبيد:

إلــى الحَــوْلِ ثُــمَّ اســمُ السَّــلامِ عليكما   ومَــنْ يــبكِ حَــوْلاً كــامِلاً فقــدِ اعْــتَذرْ[2]

تقديــره: إلــى الحول، ثم مُسَمّى السلامِ عليكما، أي ثم الشيء المسمَّى سَلاماً عليكما. فصارت الفائدة من قوله: ثم ((اسمُ السَّلام عليكما)) مثلَ الفائدة من قول جرير:

يــا أُخــتَ ناجِـيةَ السَّــلامُ علــيكمُ   قــبلَ الرّحــيل وقــبل لَــوْمِ العُــذَّلِ[3]

[4/أ] فالاســم في هذه المواضع هو المسمَّى بعينه، وهما مترادفان على معنى واحد، كما كان الاسم والتسمية في الباب الأوّل.

وقــد تــأوّلَ الــناس في هذه الأبياتِ تأويلَيْنِ غير التأويل الذي ذكرنا، أحدهما تأويل أبي عبــيدةَ مَعْمــر بن المثنّى[4]؛ وذلك أنّه كان يذهب إلى أن الاسم في هذه المواضع زائدٌ، والــتقدير عــنده: تداعَيْــن بالشّــيب وداعٍ يناديه بالماء وإلى الحول، ثم السَّلام عليكما. والتأويل الثاني حكاه ابنُ جني[5] عن أبي عليّ الفارسيّ، وهو أنّه كان يحمل هذه الأبياتَ علــى حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، والتقدير عِنده يناديه باسم معنى الماء، واســم معنى الماء هو الماء بعينه[6]. وكذلك تداعين باسم الشّيب، أي باسم معنى الشّيب،

---

(1) البيت في ديوان الراعي، ق57، ب15، ص208، وروايته: ((إذا ما دعتْ....)) وانظر تخريجه ثمة. وهو في كتاب الشعر: 34، وشرح المفصل 3: 14 من غير نسبة. والشِّيب: حكاية صوت جذب الإبل الماء.

(2) ديوان لبيد، ق28، ب7، ص214، وتأويل مشكل القرآن: 198، ومجاز القرآن 1: 16، والخصائص 3: 29، والمفصّل 48، ومعـاني القرآن 1: 448، والمنصف 3: 135، وتفسير القرطبي: 20: 13، صدره فقط، وشرح المفصل 3: 13، وبدائع الفوائد 1: 20، وشرح الأشموني 2: 243، وهمع الهوامع 2: 49، 185.

(3) البيت السادس من قصيدة لجرير في ديوانه: 939 وروايته: ((يا أم... قبل الرواح....)).

(4) معمــر بــن المثنى، أبو عبيدة: من أئمة اللغويين، ولد في البصرة، قرأ عليه هارون الرشيد شيئاً من كتبه. توفي سنة 209 هـ. الأعلام 7: 272.

(5) الخصـائص: 1: 30. قال ابن جني: ((فأبو عبيدة يدّعي زيادة ذي واسم، ونحن نحمل الكلام على هناك محذوفاً. قال أبو علي: وإنمـا هـو عـلى حذف المضاف، أي: ثم اسم معنى السلام عليكما، واسم معنى السلام هو السلام، فكأنه قال: ثم السلام علـيكما. فـالمعنى ــ لعمري ــ ما قاله أبو عبيدة ولكنه من غير الطريق الذي أتاه هو منها، ألا تراه هو اعتقد زيادة شيء، واعتقدنا نحن نقصان شيء!؟)). وانظر: شرح المفصل 3: 13 ــ 14.

(6) كتاب الشعر: 33. وجعل أبو علي الاسم هو المسمّى من باب الاتساع لمصاحبته له، وكثرة الملابسة.

واسمُ معنى الشّيب هو الشيب بعينه. وكذلك قول لبيد: ثم اسم السَّلام تقديره عنده: ثم اسمُ معـنى السلام، واسم معنى السلام هو السلام بعينه، فتأوّلها أبو عبيدة على أنَّ في الكلام زيـادة، وأوّلها الفارسي أنَّ في الكلام حذفاً، وهو ضدُّ قول أبي عبيدة. والقول يوجب في الكـلام حَذْفاً وهو ضد قول أبي عبيدة، والقول: [الثاني لا يوجب][1] زيادة ولا حذفاً، فهو أولـى بالـتأويل. فما يمكن أنْ يُتَأوّل على هذا قوله تعالى: ﴿سبِّحِ اسمَ ربِّكَ الأعلى﴾[2]، تقديـره: سـبِّح مسـمَّى ربك، وكذلك قوله تعالى: ﴿وما تَعْبُدونَ مِنْ دونِ اللهِ إلا أسماءً سميتموها﴾[3]، أي: مسمَّيات[4].

وإنَّمـا قلـنا: إنَّ هاتَيْن الآيتين يمكنُ تأويلُهما على هذا، ولم نقل: إنَّه لا يجُوز غيرُ ذلك، لأنـه يمكـن تأويلهما على أنَّ الاسم غير المسمَّى، لأنَّ التسبيح في اللغة هو التنزيه[5]، واسـم الله الذي هو عبارة عنه ينبغي أن يُنَزَّه ويكرَّم فلا يذكر في المواضع التي لايليق ذكره فيها. ويكون التقدير في الآية الثانية إلا [أ][6] صحاب أسماء، فحذف المضاف، فهذا هـو الـنوع الذي صرَّحت فيه العرب، [بـ][7] وَضع الاسم موضع المسمَّى. وأما النوع الثانـي الـذي لم يصرِّح فيه بذكر الاسم إلا أنه موجود من طريق المعنى، فمنه قولهم: ((كتبت اسمَ زيدٍ))، فليس المرادُ أنَّه كتب اسمَ هذه اللفظة

[4/ب]التـي هي الزاي والياء// و الدال. إنَّما يريد أنَّه كتبَ هذه اللفظة التي هي المسمَّى الواقع تحـتها، فأقام اللفظة التي هي الاسم مقام المعنى الواقع تحتها، ولا يصحّ تأويلُه إلاّ على ذلك. وإن لم تقلْ ذلك لزمك أن تجعل للتسمية تسمية، وللعبارة عبارة.

وكذلـك قولهـم: ((رأيت زيداً))، إنَّما يريدون رأيت المعنى الواقع تحتَ هذه اللفظة، وعلى هذا مَجْـرى كـلام العرب وغيرهم. فلمَّا كانَ المسمَّى من هذه الجهة لا سبيل إلى تصويره في نفس مَنْ تخاطبه إلا بواسطة اسمه، جاز من هذه الجهة أنْ يقال: إنَّ الاسم هو المُسمَّى، وإن كان العلم محيطاً بأن اللفظ ليس المعنى الواقع تحته.

---

(1) ـ زيادة يقتضيها السياق، ويبدو أنها كتبت وطمست في التصوير.

(2) ـ الأعلى: 1. ونقـل القـرطبي عن ابن عباس والسُّدّي أن معنى ﴿سبح اسمَ ربِّكَ الأعلى﴾، أي: عظّم ربَّك الأعلى. وقال: ((والاسـم صلة، قصد بها تعظيم المسمَّى)). الجامع لأحكام القرآن 20: 13. وقال أبو حيان في البحر 1: 16: ((وقد تأوَّل السـهيليّ ـ رحمـه الله ـ قوله تعالى: ﴿ سبح اسمَ ربِّكَ﴾، بأنه أقحم الاسم تنبيهاً على أن المعنى سبح ربك واذكر بقلبك ولسـانك حـتى لا يخلو الذكر والتسبيح من اللفظ باللسان، لأنَّ الذكر بالقلب متعلّقه المسمَّى المدلول عليه بالاسم، والذكر باللسان متعلّقه اللفظ)).

(3) ـ يوسف: 40.

(4) ـ الجامع لأحكام القرآن 9: 192. قال: ((أي ما تعبدون إلا أصناماً ليس لها من الإلهية شيء إلا الاسم، لأنها جمادات)).

(5) ـ جـاء في تـاج العـروس: ((التسبيح: التنزيه. وقولهم: سبحان الله، بالضم: معناه تنزيها لله من الصاحبة والولد...... وقال الزجّاج: سبحان في اللغة، تنزيه الله عزَّ وجلَّ عن السوء)). التاج(سبح).

(6) ـ طمس بعض الكلمة.

(7) ـ مطموسة في الأصل، والسياق يقتضيها.

ومما أضافوا المسمَّى إلى اسمه الذي يُرادُ به التسميةُ والعبارة، وإنْ كانوا لم يصرِّحوا فيه بالمسمَّى، ما حكاه ثعلبٌ[1] عن ابن الأعرابيِّ[2] في قولهم: ((هذا ذو زيد)) [3]، أي صاحب هذا الاسم. فهذا كقولهم: هو سُمَيُّ زيد، أي: المسمَّى بهذه اللفظة فأجرَوْه مجرى قولهم: ((هذا ذو مال)). وعلى هذا قول الكُمَيْت:

إليكمْ ذوي آلِ النَّبيِّ تطلعتْ ... نوازعُ مِنْ قلبي ظماءٌ وألْبُبُ[4]

يريد المسمَّى بآل النبي.

ومثله قول الأعشى:

فكذَّبوها بما قالتْ فصبَّحها ... ذُو آلِ حسَّان يُزجي الموت والشُّرَعا[5]

أي: صبَّحهم المسمَّون بـ(آل) حسَّان.

ومثله قول جميل:

بثينةُ مِنْ آلِ النساءِ وإنَّما ... يكنَّ لأدْنى لا وِصَال لغائبِ[6]

يريد: المسمَّيات بالنساء، فهذا كله شبيهٌ بقوله تعالى: ﴿سبِّحِ اسمَ ربِّكَ الأعلى﴾[7] أي سبِّح مسمَّى هذه اللفظة التي هي الرَّب، ومسمَّاها هو الله[تعالى][8].

---

(1) ـ ثعلب: أبو العباس أحمد بن يحيى الملقب بـ(ثعلب): إمام النحو الكوفي، كان ثقةً حجةً في العربية، عارفًا بالقراءات؛ توفي سنة 291هـ، من آثاره: فصيح ثعلب، ومجالس ثعلب. البلغة في تاريخ أئمة اللغة: 34، ترجمة: 63. وانظر: مصادر ترجمته ثمة.

(2) ـ هو محمد بن زياد أبو عبد الله ابن الأعرابي: نحوي لغوي، قرأ على المفضل الضبي، وسمع كثيرًا من أعراب بني أسد وعقيل، وروى عنه ابن السكيت وثعلب وغيرهما. ولد سنة 150هـ وتوفي سنة 231 هـ. البلغة: 222، ترجمة رقم: 318. وانظر: مصادر ترجمته ثمة.

(3) ـ قال المرتضى: ((وقال ابن جني: وروى أحمد بن إبراهيم أستاذ ثعلب عن العرب: هذا ذو زيد، ومعناه: هذا زيدٌ، أي: هذا صاحب الاسم الذي هو زيد)). الخصائص 3: 27، والتاج (ذو) 40/428.

(4) ـ البيت للكميت، وهو في شرح هاشميات الكميت ب19، ص51. والمحتسب 1:347، والمخصص 16: 45، والمفصل وشرح المفصل 1: 34، 54، 3: 12، 15، والخصائص 3: 27، وفرائد القلائد 3: 112، وخزانة الأدب 4: 307، 308، 309، واللسان والتاج (ظمأ، لبب، ذو، نسا). ذوو آل النبي: أي العلماء منهم وأصحاب الرأي. وأجاز أبو رياش القيسي أن يكون ذوو آل النبي وصلاً للكلام على حدّ قولهم: هذا ذو رجالٍ. تطلّعت: أشرفت. وقيل: إن المراد بأصحاب هذا الاسم الذي هو ذوو آل النبي. انظر: تاج العروس (ذو) 40/429.

(5) ـ ديوان الأعشى: ق13، ب20، ص153، والخصائص 3: 27. يزجي: يدفع ويسوق. والشُّرَّع: مفردها شرعة، وهي الوتر الرقيق. وذو آل حسَّان: أي الجمع الذي أطلق عليهم هذا الاسم، وهو: آل حسان. والبيت شاهد على إضافة الاسم إلى المسمى.

(6) ـ البيت في الصاحبي: 217 بلا نسبة، والخصائص 3: 27 ونسبه إلى كثير، ونقله محقق ديوان كثير في تخريجه قصيدة على هذا الروي، وقال: ((وهو قد يقع بعد البيت 6)). وليس في ديوانه.

(7) ـ سبق تخريجها.

(8) ـ طمس أكثر الكلمة في الأصل المخطوط.

وقد احتجَّ كثير من أصحابنا ـ رحمهم الله تعالى ـ على أنَّ الاسم ههنا المسمَّى. بقول سيبويه في كتابه: ((وأمَّا الفعلُ فأمثلةٌ[1] أُخِذَتْ منْ لفظِ أحداثِ الأسماء))[2]. وردَّ هذا كثير من المتكلمين وقالوا: هذا الكلام ليس فيه دليل قاطع على ما قالوه، لأنه يمكن أن[3] يريد بالأسماء: المسمَّيات، كما قلنا في هذا الباب. ويمكن أن يريد أصحاب الأسماء فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مُقامه.

[5/أ] والذي عندي في ذلك أنَّ سيبويه لا يُنْكِر أن يكونَ الاسمُ هو المسمَّى من جهة، ويكون غيرَه من جهة أخرى على ما قدَّمنا ذكره. وقد جاء في كتابه الأمران معاً فقال في آخر باب الفاعل الذي لم يتعدَّه[4] فعلُه إلى مفعول: ((فالأسماء المحدَّث عنها، والأمثلة دليل[5] على ما مضى، وما لم يمض من المحدَّث به عن الأسماء، وهو الذَّهاب، والجلوس، والضَّرْب. وليست الأمثلة بالأحداث، وما[6] تكون[7] فيه الأحداث ومعنى الأسماء))[8]. فظاهر كلامه هذا أنَّه أوقعَ الأسماءَ مَوْقع المسمَّيات، لأنَّ الألفاظ لا يُحَدَّث عنها، ولا تُوصَفُ، لأنَّ الأحداث تكونُ منها، فهذا ما قاله في هذا الكتاب. ثم قال في باب[9] تسمية الحروف بالظروف وغيرها من الأسماء: ((وتقول إذا نظرتَ في الكتاب: هذا عمرو، وإنما المعنى هذا اسم عَمْرو، وهذا ذِكْرُ عمرو ونحو هذا. إلا أنَّ هذا يجوز على سَعَة الكلام كما تقول: جاءت القرية. وإنْ شئت قلت: هذه عمرو، أي: هذه الكلمة اسم عمرو))[10].

فهذا نصٌّ جليٌّ بأنَّ الاسم قد يكون عنده غيرَ المسمَّى، فقد ظهر مما أوردناه من كلامه أن الاسم عنده قد يكون المسمَّى وقد يكون غيرَه على ما تقدَّم من قولنا، وبالله التوفيق.

---

(1) ـ طمس بعض الكلمة في الأصل المخطوط.

(2) ـ الكتاب 1: 13 مطموسة في المخطوطة. قال ابن قيم الجوزية: ((.......... الاسم غير المسمى. وقد صرَّح بذلك سيبويه. وأخطأ من أضاف إليه غير هذا وادَّعى أن مذهبه اتحادهما. والذي غرَّ من ادَّعى ذلك قوله: ((الأفعال أمثلة....)) وهذا لا يعارضُ نصَّه قبل هذا، فإنه نصَّ على أنَّ الاسمَ غير المسمَّى، فقال: الكلم: اسم وفعل وحرف)) فقد صرَّح بأن الاسم كلمة فكيف تكون الكلمة هي المسمَّى والمسمَّى شخص. ثم قال بعد هذا: تقول سمَّيتُ زيداً بهذا الاسم كما تقول علَّمته بهذه العلامة. وفي كتابه قريب من ألف موضع أن الاسم هو اللفظ الدال على المسمَّى)).. بدائع الفوائد 1: 16.

(3) ـ سقطت الكلمة من الأصل المخطوط.

(4) ـ في الأصل: ((يتعدَّ))، والتصحيح عن الكتاب 1: 33.

(5) ـ في الكتاب 1: 34: ((دليلة)).

(6) ـ في الكتاب 1: 34: ((ولا ما يكون)).

(7) ـ في الكتاب 1: 34: ((تكون منه)).

(8) ـ في الكتاب 1: 34.

(9) ـ الكتاب 3: 267 ـ 280.

(10) ـ الكتاب 3: 269.

الباب الثالث

(في تبيين كيف يكون المسمَّى بمعنى الاسم الذي يراد به التَّسمية؟)

هـذا الباب[1] ينكره أكثرُ مَنْ يسمعه ممَّن لم يتميَّز في معرفة كلام العرب حتى يتبيَّن له وجهه، وهـو شـيءٌ يخـصُّ اللغة العربية، ولا يكادُ يوجدُ في شيء من سائر الألسنة[2]، ولا غناء له في الغـرض الذي يقصده المتكلمون في الاسم والمسمَّى. وإنما ذكرنا هذا وشبهه لنستوفي الكلامَ في هذا الشيء[3] الذي قصدناه.

اعلـم أنه لا خلافَ بين البصريين والكوفيين ــ فيما أعلمه ــ أنَّ كل فعل تجاوز ثلاثة أحرف فإنَّـه يجـوز أنْ يأتيَ مصدرُه على مثال مفعوله قياساً مطَّرداً[4]، كقولك: انطلَق انطلاقاً، ومُنطَلَقٌ، والمفعـول: مُـنطَلَقٌ به، وأدخل إدخالاً ومَدْخلاً، والمفعول مُدْخل، ومَزَّقته تَمزيقاً ومُمزَّقاً،وسرَّحته تسريحاً ومُسَرَّحاً.

[5/ب] قـال الله تعـالى: ﴿ونُدْخِلْكُـمْ مُدْخَـلاً كريماً﴾[5]. وقال: ﴿ولقد بوَّأنا بني إسرائيل مبوَّأَ صدقٍ﴾[6]. وقال تعالى: ﴿ومزَّقناهم كل ممزَّق﴾[7].

وقال جرير:

ألـم تعلـمْ مُسَـرَّحيَ القوافـي ... فـلا عَـيّاً بهـنَّ ولا اجـتلابا[8]

---

(1) ــ طمس الجزء الأخير من الكلمة.

(2) ــ الألسـنة: جمع لسان، ويجمع على ألسنة ولُسُن، ويراد به: آلة القول. ويطلق أيضاً اللسان على اللغة، ويجمع على ألسنة. ومنه قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ أي بلغتهم. انظر: تاج العروس (لسن) 36/113.

(3) ــ طمست الكلمة في الأصل المخطوط.

(4) ــ الكـتاب 4: 95: ((فالمكان والمصدر يُبنى من جميع هذا بناء المفعول، وكان بناء المفعول أولى به لأن المصدر مفعول والمكان مفعول فيه، فيضمّون أوّله كما يضمّون المفعول...... يقولون للمكان: هذا مُخْرَجُنا ومُدْخلنا، ومُصبحُنا ومُمسانا، وكذلك إذا أردت المصدرَ.........)). وانظر: شرح المفصل 6: 53، والخصائص 1: 367.

(5) ــ النسـاء 5: 31. قرأ أبو عمرو وأكثر الكوفيين ((مُدْخلاً)) بضمّ الميم فيكون مصدراً بمعنى الإدخال، ويكون المفعول محذوفاً، والتقدير: وندخلكم الجنة إدْخالاً. ويحتمل كونه بمعنى المكان فيكون مفعولاً. وقرأ أهل المدينة بفتح الميم فيكون مصدر (دخل)، ويجـوز أن يكون اسم مكان ويكون منصوباً على أنه مفعول به، وتقديره: وندخلكم مكاناً كريماً وهو الجنة. الجامع لأحكام القرآن 5: 161. وانظر: حجة القراءات: 199 ــ 200، والدر المصون 3: 665.

(6) ــ يونـس: 93، والآية بتمامها: ﴿ولقدْ بوَّأنا بني إسرائيل مُبوَّأ صدقٍ ورزقناهم منَ الطيباتِ فما اختلفوا حتّى جاءهم العلم إنّ ربك يقضي بينهم يومَ القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾.

(7) ــ سبأ 34: 19، والآية بتمامها: ﴿فقالوا: ربَّنا باعدْ بين أسفارنا وظَلموا أنفسَهم فجعلناهُم أحاديثَ ومزَّقناهمْ كلَّ مُمزَّق، إنَّ في ذلك لآيات لكل صبَّار شكور﴾.

(8) ــ ديـوان جرير، ق19، ب 23، ص 651، وروايته: ((ألم تُخبر بمسرحي))، والكتاب 1: 233، وتحصيل عين الذهب 1: 119، 169، والكامل: 261، والمقتضب 1: 75، 2: 121، والخصائص 1: 367، والأمالي الشجرية 1: 42، واللسان ــ (جلب). ومُسرَّحي: تسريحي. قال ابن الشجري: ((......إذا بنوا المُفْعَل بمعنى المصدر مما جاوز الثلاثة جاؤوا به على صيغة اسم المفعول، فقالوا: أكرمته مُكرَماً. ودحرجته مُدَحْرجاً... قال جرير: [البيت])). الأمالي 1: 42. والكامل: 261.

وقال القُطَامي:

ما اعتادَ حُبٌّ سُلَيمى حينَ مُعْتاد[1]

وقال النابغة: [الوافر]

فأضْحى في مَدَاهِنَ بارداتٍ بِمُنْطَلَقِ الجَنوبِ على الخِيامِ[2]

وقال آخر: [الطويل].

أقاتِلُ حتَّى لا أرى لي مُقَاتَلاً وأنجو إذا غُمَّ الجبانُ مِنَ الكَرْبِ[3]

ويُروى عن أبي حاتم أنه قال: قرأتُ على الأصمعيِّ شعرَ العجَّاج فلما انتهيت إلى قوله: [الرجز]

.... ترى بِلِيتِهِ مُسَحَّجا[4]

ردَّ عليَّ فقال: تليله، قلت له: ما قرأت على أبي زيد إلا هكذا. فقال: وما يكون ((مُسَحَّج))، فقلت له: مصدر: فقال: هذا لا يجوز. فقلت له: ألم يقل جرير: [الوافر]

ألم تعلمْ مُسَرَّحي القوافي؟

فكأنه أراد تقليل ذلك وإنكاره. فقلت له: قد قال الله ــ تبارك وتعالى ــ: ﴿ومزَّقناهمْ كلَّ ممزَّق﴾، فسكتَ، وإنما أُوتيَ الأصمعيُّ من ضعفه في صناعة النحو، فقال على قياس ما ذكرناه: سَمَّيْتُهُ[5]، كما تقول: سوَّيْتُ الشيء أسوِّيه تَسْوِيةً ومسوًّى. وتقول: أعجبني مُسَمَّى ابنك عَمْراً، كما تقول: أعجبني ابنك محمدًا، فيكون الاسم والمسمَّى والتسميةُ في هذا الباب ثلاثة أسماء مترادفة على معنى واحد. ومن هذا الباب قول الشاعر:

---

(1) ــ ديوان القطامي:

(2) ــ ديوانه ق30، ب14، ص:161، ورواية الديوان: ((فأضحت الخِيام)) ــ المداهن: مناقع الماء في الصفاة. الخيام: الغيم الخفيف الذي سقط ماؤه. منطلق الجنوب: ممرّ ريح الجنوب.

(3) ــ نسب البيت إلى كل من مالك بن أبي كعب، وإلى ابنه كعب بن مالك، وهو في شعر مالك: 184، وهو في الكتاب: 4: 96. منسوبا إلى مالك بن أبي كعب، وتحصيل عين الذهب بهامش الكتاب 2: 250، وحماسة البحتري 42، والأشباه والنظائر للخالديين 1: 17، والمقتضب 1: 75، والخصائص 1: 367، 2: 304 ــ المُقَاتَل: القتال. وشرح المفصل 6: 50، 55، واللسان (قتل).

قال الأعلم: ((الشاهد فيه: (مُقَاتلاً)، يريد قتالاً فبناه المفعول، ويجوز أن يريد اسم الموضع، لأن المصدر والمكان يجريان على بناء واحد فيما جاوز الثلاثة)). وانظر: شرح المفصل 6: 55.

(4) ــ ديوان العجّاج، ق33، ب 79، ج2: 53، وروايته: ((.......... تليله)). وهو في الخصائص 1: 366، والمزهر 2: 375 ــ 376، واللسان (سحج). الخاب: الغليظ، والتليل: العنق، والليت: العنق أيضاً. مسحَّجا: مقشّراً، يريد أن عنق حمار الوحش مقشّرين من كثرة قتاله الحمر الأخرى. انظر الخبر مع بعض التغيير في: الخصائص 1: 366 ــ 367، والمزهر 2: 375 ــ 376، واللسان (سحج).

(5) ــ تفرد ثعلب بحكاية: ((سُمُوته)). اللسان (سمو).

فلـو كــان فــي لـيلى شداً من خُصُومةٍ ... للوّيْـستُ أغْـنـاقَ الخصــومِ المَلاويـا[1]

يـريد بــالملاوي جمع ((مَلْوىً))، وهو مصدرٌ بمعنى التَّلوية، كقوله: المسمَّى بمعنى التسوية، وبالله التوفيق.

الباب الرابع

(في تبيين كيف يكون الشيء الواحد مسمًّى من جهة وتسميةً من جهة أخرى)

اعلم أن قولنا: اسمٌ، لفظة تجري مَجْرى الجنس والنوع، لأنَّها تقع على جميع الألفاظ التي يعبَّر بهــا عن المعاني كجَوْهر[2]، وعَرَض[3]، ورجل، وفرس، وزيد، وعَمْرو. كل واحد من هذه الألفاظ يقــال له: اسمٌ، وهو تسميةٌ لما تحته من معنى، فيكون بإضافته إلى الاسم الذي فوقه مسمًّى، ويكون بإضافته إلى المعنى الذي تحتَه تسميةً واسماً.

[6/أ] ومــثال ذلك قولنا: ((زيدٌ))، و((إنسانٌ))، و((حيٌّ))، فإنَّك تجد الإنسان الذي هو واسطة بيــن ((زيــد)) و((الحيّ))مُسَمَّى إذا كان يقال عليه الحيُّ، واسماً إذا كان يقال ((زيدٌ))، وتجد ((زيداً)) و((الإنسانَ)) ـــ وإنْ كان أحدهما مسمًّى والآخر اسماً له ـــ قد تساويا في أنهما مُسَمَّيان للحيِّ إذا كان (الحيُّ) يقال على كل واحد منهما. وتجد الحيَّ الذي هو اسم للإنســان، والإنسان الذي هو مُسَمًّى له قد تساويا في أنهما اسمان لزيد، فيجوز من هذه الجهــة أيضاً أن يقال: إنَّ الاسم هو المسمَّى على ضربٍ من التأويل، وإن كان غيرَه من جهة أخرى.

فهــذا مــا حَضَرَني ـــ أعزَّك الله ـــ من القولِ في الاسم والمسمَّى. أما الثَّمرة والنتيجة من معرفة الاســم هــل هو المسمَّى أو هو غيره؟ فإنا أضربنا عن الخوضِ فيه لأنَّ غرضَنا في هذه المقالة إنما كان تبييــن كيف يقال: إنَّ الاسمَ هو المسمَّى، وكيف يقال إنه غيرُه، وأنَّ كل واحد من القولين صحيحٌ. ونحن نحمد الله ـــ تعالى ـــ على نعمه، ونسأله المزيدَ من قسمه، لا ربَّ غيرُه، ولا معبودَ سواهُ.

تمت المقالةُ في الاسم والمسمَّى

والحمد لله ربِّ العالمين، وصلواته على محمد

□

---

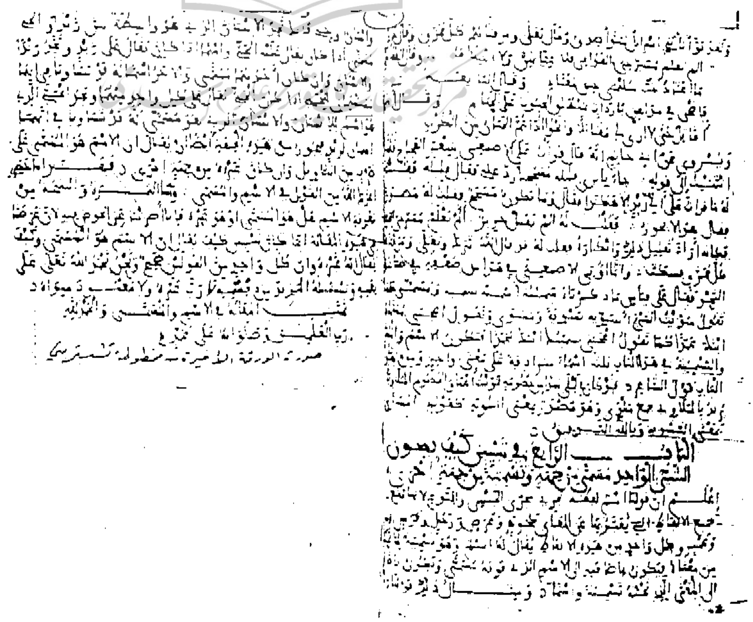
(1) ـــ تهذيب اللغة13: 47؛ واللسان (شدا) بلا نسبة ونسبه ابن برّي إلى مجنون ليلى وليس في ديوانه، وهو في ديوان قيس بن الملوّح: 313، والتاج (شدا) صدره فقط. وينشد البيت برواية: ((الشدا)) و((الشذا)). قال ابن منظور: ((وأكثر الناس على أنــه بالدال)) ـــ الشدا: الحدّ، الشدا: بقية الشيء، أو الشيء القليل. اللسان (شدا). وقال الزبيدي: ((والشَّذا: ... حدّ كل شيء، لغة بالذال المعجمة أيضاً)). التاج (شدو) 38 /357.

(2) ـــ الجوهــر: الذات والماهيّة والحقيقة، ويطلقه الفلاسفة بمعنى الموجود الذي يقومُ بنفسه. ومعنى القيام بنفسه أن يصحّ وجوده من غير محل يقوم به. الكليات 2: 161.

(3) ـــ العَــرَض: معنى زائد على الذات، وهو ما لا يقوم بذاته، وهو الحالُ في الموضوع فيكون أخص من مطلق الحال. الكليات 3: 229 ـــ 230.



صورة الورقة الأولى من مخطوطة تستربتي



صورة الورقة الأخيرة من مخطوطة تستربتي

المراجع:

1 ــ القرآن الكريم.

2 ــ الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: محمد بن علي الجرجاني (ت 729هـ)) ــ حققه د. عبد القادر حسين، دار نهضة مصر، القاهرة، 1977 م.

3 ــ الأشباه والنظائر: جلال الدين السيوطي ((ت 911 هـ))، تحقيق مجموعة من الأساتذة، مجمع اللغة العربية، 1985م.

4 ــ الإفصاح: أبو نصر الحسن بن أسد الفارقي ((ت 487 هـ))، حققه الأستاذ المرحوم سعيد الأفغاني، ط3، 1980م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

5 ــ الاقتضاب في شرح أدب الكتاب: أبو محمد بن السيد البطليوسي ((ت 521 هـ))، حققه مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م، القاهرة.

6 ــ الأمالي: ابن الشجري، دار المعرفة، بيروت.

7 ــ الإيضاح: أبو علي الفارسي ((ت 377هـ))، حققه د.كاظم بحر المرجان، ط2، 1996م، عالم الكتب، بيروت.

8 ــ بدائع الفوائد: ابن قيّم الجوزيّة ((ت 751هـ)). عني بتصحيحه إدارة الطباعة المنيرية، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت.

9 ــ بغية الوعاة: السيوطي ((ت 911 هـ))، مط. عيسى البابي الحلبي، 1964، القاهرة.

10 ــ البلغة في تاريخ أئمة اللغة: الفيروزابادي، حققه محمد المصري، وزارة الثقافة، دمشق، 1972م.

11 ــ تاج العروس: المرتضى الزبيدي ((ت 1205 هـ))، طبعة مطبعة حكومة الكويت.

12 ــ تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة الدينوري، ((ت 276هـ))، شرح السيد أحمد صقر، ط3، 1981م، المكتبة العلمية، بيروت.

13 ــ تحصيل عين الذهب: الأعلم الشنتمري ((ت 476هـ) بذيل كتاب سيبويه ط. بولاق، 1317 هـ.

14 ــ تهذيب اللغة: أبو منصور الأزهري، تحقيق مجموعة من المحققين، 1964م، المؤسسة المصرية للكتاب.

15 ــ الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ((ت 671 هـ))، ط1، 1987م، دار الفكر، بيروت.

16 ــ الخصائص: ابن جني ((ت 392 هـ))، تحقيق محمد علي النجار، ط2، بلا تاريخ، دار الهدى، بيروت.

17 ــ حماسة البحتري: ضبطها لويس شيخو اليسوعي، دار الكتاب العربي، 1967م، بيروت.

18 ــ الدرر اللوامع: أحمد بن الأمين الشنقيطي، مطبعة كردستان، القاهرة، 1328هـ.

19 ــ ديوان العجاج ((ت 90هـ)): صنعة د.عبد الحفيظ السطلي، المطبعة التعاونية، 1971م، دمشق.

20 ــ ديوان الأعشى ((ت 7هـ)): شرح وتعليق د.محمد محمد حسين، ط7، 1983م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

21 ــ ديوان جرير ((ت 110 هـ)): حققه د.نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، 1969م، القاهرة.

22 ـ ديوان ذي الرمة ((ت117 هـ)): شرحه أحمد بن حاتم الباهلي ((ت 231 هـ)) حققه د.عبد القدوس أبو صالح، مجمع اللغة العربية 1972م، دمشق.

23 ـ ديوان الراعي النميري ((ت 90 هـ)): حققه راينهرت فايبرت، نشر فيسبادن، 1980م، بيروت.

24 ـ ديوان الكميت ((ت 126 هـ)) جمعه وحققه د.داود سلوم، 1970م، بغداد.

25 ـ ديوان القطامي ((ت130هـ)) حققه د.ابراهيم السامرائي وأحمد مطلوب، 1960م، بغداد.

26 ـ ديوان لبيد ((ت 41 هـ)): حققه د.إحسان عباس، 1984م، الكويت.

27 ـ ديوان النابغة الذبياني ((ت 18 ق هـ)): حققه المرحوم د.شكري فيصل، دار الفكر، 1968م، بيروت.

28 ـ الروض الأنف: السهيلي ((ت 581هـ)) مطبعة الجمالية بمصر، 1332هـ.

29 ـ الصناعتين: أبو هلال العسكري ((ت 395 هـ)) حققه علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم، مطبعة الحلبي، 1971م، مصر.

30 ـ شرح الأشموني ((ت 900 هـ))، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

31 ـ شرح الجمل: ابن عصفور ((ت 669 هـ)) حققه د.صاحب أبو جناح، وزارة الأوقاف، 1980م، بغداد.

32 ـ شرح ديوان الحماسة: الخطيب التبريزي ((ت 502هـ))، عالم الكتب، بيروت.

33 ـ شرح الكافية: الرضي الأستراباذي ((ت690 هـ)) تحقيق د.حسن الحفظي وزميله، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.

34 ـ شرح المفصل: ابن يعيش النحوي ((ت 643 هـ))، عالم الكتب، بيروت.

35 ـ شرح هاشميات الكميت: أبو رياش القيسي ((ت 339هـ))، تحقيق د.داود سلوم ود.نوري القيسي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط1، 1984م.

36 ـ الشيرازيات: أبو علي الفارسي ((ت 377هـ)) مصورتي عن نسخة شهيد علي.

37 ـ فرائد القلائد: العيني ((ت855هـ))، 1927م، القاهرة.

38 ـ الكامل: المبرد((ت 286 هـ)) حققه د.محمد الدالي، ط1، 1986م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

39 ـ الكتاب: سيبويه ((ت 180 هـ)) حققه عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.

40 ـ كتاب الشعر: أبو علي الفارسي ((ت 377 هـ)) حققه د.محمود الطناحي، ط1، 1988م، مكتبة الخانجي، مصر.

41 ـ الكليات: أبو البقاء الكفوي: ((ت 1094هـ)) اعتنى به د.عدنان درويش ومحمد المصري، وزارة الثقافة، 1981م، دمشق.

42 ـ لسان العرب: ابن منظور ((ت 711هـ)) دار المعارف، مصر.

43 ـ مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى ((ت 210هـ)) حققه د.فؤاد سزكين، ط2، 1981م، مؤسسة الرسالة.

44 ـ المحتسب: ابن جني ((ت 392هـ)) تحقيق عبد الحليم النجار وزميله، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1386هـ، القاهرة.

45 ـ المخصص: ابن سيده الأندلسي ((ت 458هـ))

دار الفكر، 1978م، بيروت.

46 ـ معاني القرآن: الفراء ((ت 207هـ)) تحقيق أحمد يوسف نجاتي، عالم الكتب، بيروت.

47 ـ معاهد التنصيص: عبد الرحيم العباسي ((ت 963هـ))، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت.

48 ـ معجم البلدان: ياقوت الحموي ((ت 626 هـ))، دار صادر، بيروت.

49 ـ المغرب في حُلى المغرب: علي بن سعيد المغربي، حققه د.شوقي ضيف، 1978م، دار المعارف، القاهرة.

50 ـ المفصل: الزمخشري ((ت 538 هـ))، دار الجيل، بيروت.

51 ـ المقتضب: المبرد ((ت 285هـ)) حققه محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت.

52 ـ المنصف: ابن جني((ت 392هـ)) تحقيق ابراهيم مصطفى ((ت 1962م)) وعبد الله أمين.ط.البابي الحلبي، 1954م.

53 ـ نتائج التحصيل: المرابطي الدلائي ((ت 1090 هـ)) حققه محمد الصادق العربي، ليبيا.

54 ـ نفح الطيب: المقّري التلمساني ((ت 1041 هـ))، حققه د.إحسان عباس، ط 1408/ 1988 ، دار صادر، بيروت.

55 ـ همع الهوامع: للسيوطي ((ت 911 هـ))، دار المعرفة، بلا تاريخ.

□□□

الأحنف العكبري: شاعر المكدين والمتسولين

أحمد الحسين*

***يعدُّ** الأحنف العكبري واحداً من شعراء الكدية المشهورين، قال عنه الثعالبي: شاعر المكدين وظريفهم ومليح الجملة والتفصيل فيهم[1]، ونعته الصاحب بن عباد عندما أنشده بعض أشعاره: بأنه فرد بني ساسان في مدينة السلام[2].*

اسمه عقيل بن محمد بن عبد الواحد أبو الحسن التميمي النهشلي[3]، فهو من حيث الأرومة ينتسب إلى نَهْشَل، وهي إحدى بطون تميم، ويبدو أن سكناه المدينة وامتهانه الكدية والمسألة، وانتقاله بين البلدان والأمصار، أضعف علاقته بقومه وصلته بقبيلته، فلم نتبين من تلك العلاقة سوى صدى لفخر باهت، هو أقرب ما يكون للتعويض عن وضع اجتماعي يعيشه، وحاضر بائس يعاني منه ويكابد[4]:

وبيتٍ من المجد الرفيع سمكتهُ   ثَفَتْ لي أثافيهِ تميمٌ وخِنْدفُ

وما يدعم هذا الاستنتاج أن الأحنف في مواطن عديدة كان يهجو قومه ويذم قبيلته ويتمنى لو كان ينتسب إلى سواها من الأقوام ما دامت هذه القبيلة لم تمد له يد العون والمساعدة ودفع غائلة الفاقة والحرمان عنه[5].

---

* باحث من سورية.

(1) يتيمة الدهر: الثعالبي تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة: مصر 122/3.

(2) المصدر نفسه 122/3.

(3) تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي: مطبعة الخانجي، القاهرة 301/12.

(4) ديوان الأحنف العكبري ــ تحقيق سلطان بن سعد السلطان، الرياض، ط1 ص333، ثفت: بنت وأقامت، وخندف: امرأة من قضاعة صارت اسماً لقبيلة.

(5) ديوانه ص265، الأنباط: قوم تسكن سواد العراق، الدسكرة: القرية، ديرقني: دير قرب بغداد، وساسان: من ملوك فارس.

يـا ليتنـي كنـتُ مـن أنـباطِ دَسْـكرةٍ بديـر قُـنَّى، ولـي صـفرُ الدنانـيرِ

ولـم أكُـن نَهْشَـلياً مـن بنـي مُضَـرٍ وكنـتُ أنسـبُ فـي أبـناءِ سـابورِ

ولقب عقيل بن محمد الأحنف ونسبته إلى عكبرا، وهي مدينة صغيرة من مدن العراق تقع على شـرق دجلة في طريق الموصل قرب أرانا وصريفين بينها وبين بغداد عشرة فراسخ[1] والأرجح أن ولادة الأحنف كانت بها، وأكثر إقامته كانت هناك، وبها توفي سنة 385 هجرية.

أما لقبه الأحنف فيرجع إلى عاهة أصيب بها وعيب خَلْقي في قدميه، والحَنَفُ كما تذكر معاجم اللغة: الاعوجاج في الرِّجل، وهو أن تقبل إحدى إبهامي رجليه على الأخرى. قال الأصمعي: الحنف أن تقبل إبهام الرجل اليمنى على أختها من اليسرى، وأن تقبل الأخرى إليها إقبالاً شديداً[2].

وكثـيراً ما كان الأحنف يذكر عاهته، ويرى فيها سبب فقره، ومبعث احتقار شأنه، ويسوغ بها امتهانه الكدية والاستجداء بين الناس[3]:

وأحمـقَ أحـول أضـحى يُعيرنـي بالعيـبِ فـي قدمـي والفقـرِ والعَـدمِ

مسـتقبحاً حَنَفـي جهـلاً فقلـتُ لـهُ: العيـبُ فـي الـرأسِ أدهـى منهُ في القدم

وبالـرغم من هذا التخريج للعاهة ومحاولة التقليل من تأثيرها النفسي عليه فإنه كان في أعماقه يشعر بنقص كبير ومرارة شديدة، عبّر عنها في أكثر من مناسبة فقال[4]:

إنـي أمـروٌ قـد أخَّـرَ بـي حَنفـي قصَّـرَ بـي عـن مـنازلِ الشـرفِ

وكان يعزو تقصيره في طلب الرزق وعدم انتقاله وراء ذلك في مشارق الأرض ومغاربها إلى عاهته، ولولا ذلك ما استقر به مقام في بغداد، ولا رضي بالعيش محروماً فيها[5].

ومـا سـكنْتُ إلـى بغـدادَ مفتـتحاً بـابَ المعيشـةِ عـن جهـلٍ ولا مُـوقِ

بـل عاقنـي حَـنَفُ الرجلينِ عن طلبي وجـهَ المعـاشِ بتغريـبٍ وتشـريقِ

بغـدادُ دارٌ لأهـلِ المـالِ طيـبةٌ وللمفالـيسِ دارُ الـذلِ والضـيقِ

---

(1) معجم البلدان: ياقوت الحموي 142/4.

(2) لسان العرب: ابن منظور مادة حنف.

(3) ديوانه ص495.

(4) ديوانه ص395.

(5) ديوانه ص372، والموق: الحمق والغباء.

مقاربة عامة:

والواقع أن الإحاطة بجوانب السيرة الذاتية للأحنف العكبري مما يتعذر على الباحث أن يلم بها، فالمصادر التي انتخبت بعض قصائده ومقطعاتها القصيرة أهملت حياته الشخصية، وفي هذا المجال يبقى شعره خير وثيقة تسعفنا في تتبع خيوط حياته الشخصية العامة، دون أن تسعفنا بمعلومات دقيقة أو تفصيلية عن ولادته وأسرته ونشأته، ومراحل تعليمه وعلاقاته الاجتماعية.

وما نجده من إشارات في شعره هو من قبيل الاعترافات الذاتية، بما تحمل من العمومية، ولكنها بالرغم من ذلك تبقى هامة، لأنها تضيء جوانب محطات أساسية من جوانب حياته وسيرته العامة.

يصف الأحنف ذاته بأنه شاعر وأديب وعالم عرف علوم الفلسفة والفلك والحكمة، لكن سوء طالعه رمى به إلى زمن انصرف أهله عن العلم والأدب وناصبوا الأدباء والعلماء بالمناكدة والعداء[1]:

أشكو إلى اللهِ ما ألقاهُ من نفرٍ	يرونَ علميَ إذا ذاكرتهم خَرَفا
إن قلتُ قولاً حكيماً قال قائلُهم:	لقمانُ صيّرهُ من بعدهِ خَلَفا
متى تمثّلتُ عن فهمٍ وفلسفةٍ	سبوا أبقراطَ من جهلٍ وما وَصَفا
أوفُهْتُ عن أدبٍ أو ذكرِ مكرمةٍ	سبّوا ابنَ قيسٍ وسبّوا الشعرَ والحنفا

ويبدو أن الأحنف انشغل في مرحلة من مراحل حياته بطلب العلم وانقطع إلى القراءة والأدب فوجد في ذلك ما يغني عن متعة الأنس والزاد والشراب فكان يقول[2]:

ومِحبرةٍ تؤانسني بحبرٍ	أحبُّ إليَّ من أُنسِ الصديقِ
ورَزْمةِ كاغدٍ في البيتِ عندي	أحب إلي من عِدلْ الدقيقِ
ولطمةِ عالمٍ في الخدِّ مني	أحب إلي من شربِ الرحيقِ

ولكن مقومات هذه الصورة اهتزت حين اشتدت به الحاجة ولم يعد العلم يسعف حامله على تدبر أمور عيشه وأسباب دنياه، وصار الانقطاع إلى الأدب من سوء الطالع الذي لا يجلب سوى البؤس والفقر[3]:

(1) ديوانه ص358.
(2) ديوانه ص396، والكاغد: الورق والقرطاس.
(3) ديوانه ص239.

حسبي من الحرفة أني امرؤٌ ... مَعيشتي من باطنِ المِحبَره

ومنزلي مستهدمٌ مقفرٌ ... منفردٌ في وَسَط المَقْبره

وكانت ذروة التحول في رؤية الأحنف عندما اكتشف أن القصيدة لا تغني عن رغيف الخبز. وأن الشعر لا يقوم مقام الدقيق في البيت وأن نداء المعدة الخاوية أقوى وأشد ضرامة من نداء العقل والخيال فقال[1]:

رأيتُ الشعرَ لا يُغني فتيلاً ... إذا ما البيتُ أعوزهُ الدقيقُ

إذا نفد الدقيق فقدْتُ عقلي ... ويبقى العقلُ ما بقيَ الدقيقُ

وإذا كان الأحنف يروي في ديوانه الكثير من تجاربه اليومية والأحداث التي تقع في حياته، فإنه قليلاً ما يتحدث عن أهله أو أسرته، ومن خلال شعره نتبيّن أنه مر بتجارب أسرية مخفقة، وأن له زوجة مشاكسة قال فيها[2]:

وإنّ إلهي قدْ بَلاني بزوجةٍ ... وركّبَ فيها ما يضرُّ ويفسدُ

نقارٌ وتعبيسٌ ووجهٌ مكلّحٌ ... وتبصقُ في وجهي، فوجهي مسوّدُ

وكان ما يتمناه[3]:

مُناي من الدنيا على الله زوجةٌ ... من البيضِ حسناءُ الخلائق والخُلْقِ

ودودٌ ولودٌ برّةٌ ذاتُ عفّةٍ ... تُعينُ وتجدي عند مُتسعِ الخَرقِ

ويذكر الأحنف أن له بنتاً تمنى موتها قبل موته، ليس كراهية لها، ولكن إشفاقاً عليها، وخوفاً أن تصير إلى زوج لئيم، يذلها ويشتم أهلها.

ويشير الأحنف إلى الأمراض والأوجاع التي أنهكت جسده، وأضعفت قواه فيذكر منها إلى جانب عاهة الحنف وضمور الساقين العمى الذي أصيب به في أخريات أيامه وعلل الشيخوخة التي أنهكت قواه الجسدية، وتركته عاجزاً عن قضاء حاجاته وتصريف شؤونه الحياتية[4]:

صروفُ الليالي صيّرتني كما ترى ... أدبُّ دَبيبَ السّخْلِ ساعةَ يولدُ

وألتمسُ الجدرانَ بالكفِ والعصا ... وأحبو كما يحبو الوليدُ المبلّدُ

---

(1) ديوانه ص376.

(2) ديوانه ص199.

(3) ديوانه ص388.

(4) ديوانه ص210، والسخل: ولد الشاة الذكر أو الأنثى.

ومَنْ عاشَ من بعدِ الثمانينَ أربعاً تمنّى ورودَ الموتِ والموتُ يخلدُ

شعر الأحنف:

ولقد أشار البغدادي وابن الجوزي وأبو الفداء[1] إلى شعر الأحنف وذكروا أن له ديواناً ضخماً ولكن مصادر الأدب والتراجم ومن بينها مؤلفات الثعالبي لم تحتفظ إلا بمادة قليلة من شعره لا تزيد في مجموعها عن بضع عشرات من المقطعات والنتف الشعرية.

وهكذا ساد ما يشبه الاعتقاد بضياع شعره، لكن اكتشاف نسخة مخطوطة من ديوانه بدد ذلك الاعتقاد، ووضع بين أيدي الدارسين والباحثين مادة شعرية على غاية من القدر والأهمية إذ قام الباحث السعودي سلطان بن سعد السلطان بتحقيق ديوان الأحنف[2] وأصدر الطبعة الأولى من هذا الديوان سنة *1999*، عن نسخة وحيدة محفوظة في مكتبة الملك فهد الوطنية، وكانت هذه النسخة من مجموعة مكتبة الأستاذ جميل أبو سليمان، التي جمعها أثناء إقامته في المغرب العربي، ومنها هذا الديوان المنسوخ في بغداد سنة *595*هـ، وناسخها هو محمد بن علي بن إبراهيم بن محمد الكاتب، وتحتوي أكثر من *825* نصاً تراوحت بين قصائد ومقطعات، ضاعت من بينها نصوص قافية الهمزة، وحرف الخاء. وهذه النسخة لا تمثل كل أشعار الأحنف، فهنالك مقطعات وقصائد وردت في مصادر أخرى، ولم يتضمنها ديوانه المحقق، مما يدل على أن جزءاً من شعره مازال مفقوداً أو مجهول النسبة إلى صاحبه.

أما الأغراض التي طرقها الأحنف في شعره فهي: الفخر والمدح، والهجاء والرثاء، والغزل، والوصف، والعزلة (الغربة) والشكوى، والزهد، والكدية، والحكمة، وحين ننظر في هذه الأغراض نجدها تمثل ما عرفه الشعر العربي في عصوره المختلفة، ولكن النظرة النقدية لأغراض شعره تجعلنا نقول: إن الأحنف في فخره ومدحه، وهجائه ورثائه وغزله ومجونه، وزهدياته لم يستطيع أن يحلق أو يبدع سواء من حيث الصياغة الفنية والإبداعية، أو من حيث المعاني والأفكار، وهو في هذا الجانب دون شعراء عصره الكبار، ولا يمكن أن يقارن بهم.

ولهذه الأسباب نتجاوز شعره في الأغراض السابقة بالرغم من أهميته، ونحاول أن نركز على موضوعات جديدة، كانت أكثر خصوصية في شعره صور فيها ذاته وآلامه وبؤسه وغربته وتشرده، ومهنته وقلة رزقه[3]، وبمعنى آخر ستكون وقفتنا عند تلك الجوانب من شعره التي صورت حياته، وتجواله وكديته، ونقده الاجتماعي، ومواقفه ورؤيته للناس والقيم والأخلاق في عصره، وهي موضوعات عالج بعض الشعراء الذين سبقوه قسماً منها، ولاسيما الشاعر أبو الشَّمَقْمَق "مروان بن

---

[1] تاريخ بغداد *103/12*، المنتظم لابن الجوزي، تحقيق عبد العزيز مطر، دار المعرفة *185/7*، والبداية والنهاية: أبو الفداء، مطبعة السعادة *318/11*.

[2] ديوانه ص*39*.

[3] الأدب في ظل بني بويه: محمود غناوي الزهيري، مطبعة الأمانة، مصر ص*217*.

محمد" الذي كان كثير الشكوى من سوء حاله، وشدة فقره، وبؤس بيته، الذي كان فارغاً من كل شيء، فهجرته حتى الفئران ورحلت عنه الحشرات والدواب

شكوى الحال:

شكا الأحنف العاهة والبؤس وكساد الأدب، وتبدل الأخلاق، وانحراف القيم، وكثيراً ما كان يشكو سوء حاله وقلة حيلته[1].

إني تفكرتُ في حُرفي على أدبي — وكلُّ شيءٍ لهُ علمٌ وتسبيبُ

وجدتُ حظي من الدنيا وزينتِها — وكلُّ شيءٍ فمكتوبٌ ومحسوبُ

أقلُّ من حظِ قردٍ في وقاحتهِ — والقردُ ذو ذنبٍ والقردُ مقبوبُ

ويشكو جوعه وعريه، وبؤس منزله[2]:

سهرتُ وما مثلي ينامُ ويرقدُ — وفي القلبِ مني جمرةٌ تتوقدُ

سهرتُ ولم أطعمْ من الغمضِ لذةً — وكيفَ هجوعي والحشا ليسَ يبردُ

وذاكَ لأني ساكنٌ في غُريفةٍ — وأُفرِدتُ فيها والغريبُ يُفرَّدُ

عقاربُ فيها طائراتٌ ووقَّعٌ — وحيَّاتُ سوءٍ في السقوفِ تردّدُ

ويصف ليله الطويل ومعاناته الشديدة مع زمهرير الشتاء القارس والبراغيث التي تلسع جسده، فلا تدعه يرقد أو ينام[3]:

بردُ الشتاءِ معذبٌ — يشقى به الرجلُ الفقيرُ

وحلٌ وريحٌ قاتلٌ — ونهارُهُ يومٌ قصيرُ

ليلُ الشتاءِ هو المماتُ — وفي صبيحتهِ النشورُ

كما يصف العيد فيقول[4]:

قالوا: أتى العيدُ، قلتُ: العيد عادتهُ — غمُّ الفقيرِ وتفريحُ المياسيرِ

---

(1) ديوانه ص101، والحُرف: الفقر والحرمان.

(2) ديوانه ص195.

(3) ديوانه ص252.

(4) ديوانه ص264.

يغدو الغنيُّ غداةَ العيدِ في طربٍ وذو الخصاصةِ في همٍ وتقتيرِ

وقد شبه الأحنف حياته في شدتها وصعوبتها بمن يمشي إلى الوراء فلا يصل إلى غايته أو مبتغاه، ولهذا فهو يقول[1]:

كلَّ يومٍ إلى ورا صرتُ أمشي كما ترى

ولشؤمي وحِرفتي شِختُ في أرضِ عُكْبَرا

ذم الزمان: (النقد الاجتماعي)

وقد صبّ العكبري نقداً شديداً على عصره وأهل عصره مشيراً إلى فساد القيم وغياب المكارم، وانحطاط منزلة الأدب ومكانة الأدباء فقال[2]:

زهدَ الناس في العلو مِ وفي الشعرِ والأدبْ

وأتانا زمانُنا بعجيبٍ من العجبْ

صار أعلاه سافلاً فهو نكسٌ قد انقلبْ

كلُّ ما كان في الدما غِ فقد صارَ في الذَّنَبْ

وقد كان الأحنف وغيره من الأدباء ضحية هذه الانكسارات التي كالت قيم المجتمع وأخلاق الناس حيث غابت المروءة، وقلّ الصدق، وشاعت الأنانية، وسادت بين الناس مظاهر الخديعة والتلون والرياء[3]:

ذهبَ الوفاءُ ذهابَ أمسِ الذاهبِ والناسُ بين مُخادعٍ ومُواربِ

يُبدونَ بينهم المودةَ والصَفا وقلوبهم محشوةٌ بعقاربِ

ويعاني الأحنف كغيره من شعراء عصره من صعوبة التواصل والتعامل مع أهل زمانه بسبب الاحتكام إلى نزعات الأهواء وغياب المنطق والمعايير الموضوعية، وهوان الهمم، وانهيار القيم[4]:

مَنْ طَالبَ الناسَ بالإنصافِ أحقدَهم ومَنْ نَحاهم إلى الآدابِ عابوهُ

ومَنْ دعاهم إلى فحشٍ ومخزيةٍ وسوءِ فعلٍ وتخليطٍ أجابوهُ

---

(1) ديوانه ص283.
(2) ديوانه ص117.
(3) ديوانه ص129.
(4) ديوانه ص95.

وقد أدى غياب القيم الفاضلة إلى الاستهانة بها وانتهاكها والجهر بسوء الفعل والخلق، حيث غاب الوازع الأخلاقي الذي يردع الناس عن ارتكاب القبيح من الأفعال والتصرفات(1):

قد سقط العارُ فلا عارُ ... وليس للأحرار أنصارُ

واستُضعفَ الحقُ وقلَّ الحيا ... وصارَ للجهال أنصارُ

ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى تفكك المجتمع وفساده، وإلى غياب روح التكافل بين أفراده، وتحلل العلاقات الأسرية حيث خضع المجتمع لسطوة علاقات مادية أنانية، أصبح فيها الغني المترف لا يرى بؤس الفقير، وصار الأب لا يرأف بحال ابنه، والأبناء لا يمدون يد العون إلى آبائهم(2):

نحنُ في دهرٍ على المُعدِ ... مِ لا يُجدي أبوهْ

وعلى الوافدِ لا يفضلُ ... إن عالَ بنوهْ

لو رأى الناسُ شريفاً ... سائلاً ما وصلوهْ

وهم إنْ طَمِعوا في زا ... دِ كلبٍ أكلوهْ

وفي هذا الواقع صار الأدب مجلبة للبؤس ومدعاة للتغرب والعزلة، وصار العاقل مضطراً تحت وطأة الحاجة إلى مجاراة أهل عصره في جهالاتهم، ومسايرتهم في حماقاتهم وإلا نبذوه، وسخروا منه وصوبوا سهام انتقاداتهم اللاذعة عليه(3):

إذا كانَ الزمانُ زمانَ حَمقى ... فإنَّ العقلَ حِرمانٌ وشومُ

فكنْ حَمِقاً مع الحمقى فإني ... أرى الدنيا بدولتهم تدومُ

العزلة والاغتراب:

والواقع أن الأحنف كان مسالماً في دعوته إلى نقد أهل عصره فظلت اعتراضاته في إطار الحوار والنصيحة ولم تخرج عن ذلك إلى مستوى العنف أو الرغبة في التشفي والانتقام، ومن هنا كان يؤثر الوحدة والعزلة في لحظات اليأس والانسحاب(4):

أروغُ عن كلِّ ضدٍ لي يخالفني ... جهدي ويتبعُني في كلِّ أوطاني

---

(1) ديوانه ص217.
(2) ديوانه ص530.
(3) ديوانه ص469.
(4) ديوانه ص518.

فصرتُ قسراً ألاقي مَنْ يباغضني ... بما ألاقي به أهلي وإخواني

وهو يرد على انتقادات أهل عصره له وتشهيرهم بفقره وخصاصة حاله بأن العاهة ولدت لديه القناعة والرضى بالقليل[1]:

إذا ما عابني أبناءُ جنسي ... بنقصِ الحظِ والكسبِ الضعيفِ

وزادوا في الترفعِ واستطالوا ... بطيبِ العيشِ عن ترفٍ وريفِ

بسطتُ لديهمُ بالضعفِ عذري ... وعجزي بالقناعةِ بالطفيفِ

فلا عجب أن مال الأحنف إلى حياة الانزواء وآثر الارتحال والغربة ووجد فيها سبيلاً للراحة والخلاص مما يعاني منه ويشكو من أذى القول واللسان[2]:

ألفتُ التغربَ والغربَهْ ... ففي كلِّ يومٍ أخا تربَهْ

وهكذا أصبحت العزلة والغربة فلسفة يؤمن بها الأحنف ويدعو إليها بعدما يئس من إصلاح الأمور واستقامة أخلاق الناس من حوله[3]:

تخلَّ عن الورى كرماً وظرفاً ... فقد فسدوا وصار الوصلُ مَقْتا

ينافقك الصديقُ وفيهِ مكرٌ ... ويبدي ظاهراً مقةً وسمتا

فكنْ فرداً وحيداً سامرياً ... ولا تَرِدِ الوصالَ وأنتَ أنتَ

وقد لخص تجربته في الحياة والناس في تأكيده أن في عزلة المرء عن الآخرين راحة للبال والضمير وكسباً للسلامة من شرورهم وعداواتهم فقال[4]:

مَنْ أرادَ الملكَ والرا ... حةَ من همٍ طويلِ

فليكنْ فرداً من النا ... سِ ويرضى بالقليلِ

ويداري مرض الوحـ ... ـدة بالصبر الجميلِ

يلزم الصمت فإن الصمـ ... ـت تهذيبُ العقولِ

---

(1) ديوانه ص366.

(2) ديوانه ص123.

(3) ديوانه ص139، والسامري: من لا يقترب من الناس ولا يقتربون منه.

(4) ديوانه ص413.

أي عيش لامرئ يصـ ـبح في حال ذليلِ
بين قصدٍ من عدو ومداراتِ جهولِ
واعتلال من صديقٍ وتجن من ملولِ
ومماشاة بغيضٍ ومقاساة ثقيلِ
واحتراسٍ من ظنونِ السو ء أو عذل عذولِ
أفٍّ من معرفة النا س على كل سبيلِ

الكدية والاستجداء:

وراء كدية الأحنف واحترافه المسألة عوامل ذاتية وأسباب عامة يمكن استخلاصها مما سبق، وفي مقدمتها: العاهة الجسدية، وكساد صناعة الأدب وتراجع مكانة الشعر واختلال القيم[1]:

حسبي ضجرتُ من الأدبْ ورأيتُهُ سببَ العطبْ
وهجرتُ إعرابَ الكلا مِ وما حفظتُ من الخطبْ
وتركتُ تفسيرَ المعاني وهو ديوانُ العربْ
ورهنتُ ديوانَ النقا ئضِ واسترحتُ من التعبْ
لا تعجبي يا هندُ من قولي فما فيه عَجبْ
إنَّ الزمانَ بمن تقد مَ في النباهةِ منقلبْ
والجهلُ يضطهد الحِجَى والرأسُ يعلوهُ الذَّنبْ

ويدفع الأحنف عن نفسه لوم الآخرين له على احترافه الكدية وانخراطه في عالم المتسولين، حتى أصبح إمام الكدية في الشحذ والميزقة، وشيخ المكدين من بني ساسان[2]:

لائمٌ لا مني أطالَ التعدي لم يردْ بالملامِ إذْ لام رشدي
قال لي: أنتَ فيلسوفٌ حيولٌ عالمٌ كيِّسٌ بحلٍّ وعَقْدِ

---

(1) ديوانه ص110.
(2) ديوانه ص180.

هاتِ قلْ لي: ولا تقلْ قولَ زورٍ: لمَ تكدي؟ فقلتُ من ضعفِ جَدي

وصف العكبرى في أكثر من قصيدة وسائله في الاحتيال والمكر، ومخرقاته في عالم التسول واختراع العلل وابتكار العاهات، والادعاء بمعرفة الطالع وقراءة البخت، وكتابة العطوف فيقول بأنه[1]:

منجمٌ شاعرٌ له هممٌ نيطَتْ ببهرامهِ وكيوانِهِ

ويضيف أنه يطوف بين القرى والرساتيق، يقرأ للنساء البخت ويصف ما يلاقي حين تكذب الأيام مخرقاته وأكاذيبه فيقول ساخراً[2]:

وخضعتُ في طلبِ المعاشِ لكلِّ حانيةٍ مُسنه

أدعو النساءَ إلى النجومِ مبشراً ببخو تهنه

يأخذنَ عني من الذي سَخِنَتْ عليه عيونهنه

فإذا رجعت ولم يكن ما قلت فيما نالهنه

يشتمنني بجنونهنه سفاهة وأسبهنه

ويعترف العكبري أنه لا يحسن معرفة علم الفلك ولا يتقن صناعة التنجيم، ولكنه يمخرق بذلك طلباً للرزق، وأنه لا يؤمن بالتنجيم، وما تعاطاه إلا بسبب الحاجة والفاقة وكساد العلوم[3]:

ما تكسَّبتُ بالتنجيم حتى صارَ طوعُ الأيامِ غيرَ مطيعِ

ويعترف الأحنف أن الكدية أصبحت مصدر رزقه وأن الناس يشاركونه هذه المهنة[4]:

قد كانتِ الكديةُ إقطاعي فاستعصمَ الناسُ بأطباعي

قنعتُ مضطراً لضعفِ القوى عن نيلِ ما يدركه الساعي

كما يعترف بانخراطه في عالم الشحاذين ومخالطة فئاتهم، وإتقان لغتهم الاصطلاحية، والسكن في مصاطبهم وأماكن سكناهم ولهوهم، وأنه عاش حياة المكدين بكل ما فيها من جنوح وخصوصية،

(1) ديوانه ص507، وبهرام: المريخ، وكيوان: زحل.
(2) ديوانه ص524.
(3) ديوانه ص336.
(4) ديوانه ص319.

وافتخر بنسبته إلى عالم المتسولين وانتمائه إلى بني ساسان[1] الذين تعددت الاجتهادات في تحديد شخصية ساسان والذي يبدو أنه شخصية غامضة نسب إليها أصحاب المهن والحرف وكل من يبتدع أنواع الحيل ويبتكر فنون العاهات ليكسب المال ويفوز به بالمخرقة والخديعة والاحتيال[2]:

علـــى أنـــي بحمـــدِ اللـــ	ـــهِ فـي بيــتٍ مــن المجــدِ
بفخـــري ببنـــي ساســا	نَ أهـــلِ الشـــكرِ والحمـــدِ
ملــــوكٌ لهـــــمُ الأرضُ	فمـــن غـــورٍ إلـــى نجـــدِ
هـــمُ الســـادةُ والــذاد	ةُ أهـــلُ الحـــلِ والشـــدِ
بهالــــيلٌ محــــاويلٌ	معـــاديلٌ عـــن المكـــدي
لهـــم أرضُ خراســـانَ	وقاســـانَ إلـــى الســـدِ
إلـــى الســـاحلِ فالــزاب	ـــجِ والســـندِ إلـــى الهـــندِ
إلـــى الشـــاماتِ والماهـ	ـتِ فـــي قـــربٍ وفـــي بُعْـــدِ
حـــذاراً لأعـــاديهم	مـــن الأعـــرابِ والكـــردِ

وللأحنف أكثر من قصيدة ضمنها ألفاظ المكدين الاصطلاحية، من بينها: قصيدته الدالية السابقة وثلاث قصائد أخرى، واحدة منها في رثاء المشيع الكساح، ويبدو أنه من بهاليل المكدين، وأخرى في رثاء القاضي ابن دراج، وله قصيدة في الكدية يصف فيها علاقات المكدين وتجوالهم ومعاناتهم جاء فيها[3]:

إذا مرضـــتُ فعـــوادي مـــيازقةٌ	أولادُ ساســانَ أهــلُ الضــرِ والعجــفِ
إنـــي وطائفـــةٌ مـــنهم علـــى خلـــقٍ	مــن كــل ممتحــنٍ ينمــي إلــى ســلفِ
هـــم الصـــعاليكُ إلا أنهـــم عدلـــوا	عــن الســلاح إلــى الأخبــار والنــتفِ
مشـــردونَ حـــيارى فـــي معايشـــهم	لــيس الفقــيرُ مــن الدنــيا بمنتصــفِ

[1] دائرة المعارف الإسلامية: ترجمة الشنتناوي والفندي وخورشيد، 46/11، وانظر أدب الكدية في العصر العباسي: أحمد الحسين، دار الحصاد ص25.
[2] ديوانه ص158.
[3] ديوانه ص357، العواد: زائرو المريض، والميازقة: الشحاذون والمتسولون.

الناسُ في الحَرِّ في خيشٍ وفي نِعمٍ	ونحنُ في الحرِ في القيعانِ كالهدفِ
يسقون في الخيش بالموزونِ إن عطشوا	ماءَ الثلوج وماءَ المُزْنِ في لطفِ
ونحنُ نشربُ ماءَ السجلِ في عطشٍ	شربَ الكلابِ بلا كوزٍ لمغترفِ
فإن سكنَّا بيوتاً فهي مقفرةٌ	أو في المساجدِ أو في غامضِ الغرفِ

ولعلنا مما سبق نقول: إن الأحنف شاعر صور لنا عصره ومجتمعه في صورة دلت على اختلال القيم واختلاط المعايير، واضطراب الأوضاع العامة، وتراجع مكانة الأدب والأدباء، وجنوح طائفة منهم تحت وطأة الحاجة والمعاناة إلى امتهان الكدية والمخرقة والتظاهر بالتحامق والجنون.

وبالتالي فقد جسد في شعره مساحة واسعة للشكوى الذاتية والنقد الاجتماعي، الذي لامس تشخيص الأسباب وتحديدها في رؤية نافذة كانت على قدر واسع من التحليل الفكري والسياسي[1]:

رأيتُ في النومِ دنيانا مزينةً	مثلَ العروسِ مشتْ بين المقاصيرِ
فقلتُ جودي فقالَت لي وقد حَسرَتْ	إذا تخلصتُ من أيدي الخنازيرِ

والواقع أن الأحنف كان شاعراً من طبقة أبي الشمقمق وأبي العيناء، وأبي فرعون الساسي العدوي، وأبي المخفف، وأبي دلف الخزرجي، وابن سكرة الهاشمي، وابن الحجاج[2]، وجحظة البرمكي وغيرهم من الشعراء، الذين مثلوا أدب القاع الاجتماعي، وصوت التذمر والشكوى، فكانوا بأدبهم الشعبي هذا قد رسموا صورة الوجه الآخر للحياة في المجتمع العباسي، كما مثلوا تيار الأدب غير الرسمي، الذي حفل بتصوير مكابدات المعدمين، واعتراضات المسحوقين والمنبوذين، التي نقلها إلينا أولئك الشعراء بعفوية مباشرة، وأحاسيس صادقة، من خلال أنماط القصائد القصيرة والنتف والمقطعات الشعرية، التي كانت تدور في أكثر الأحيان حول موضوع محدد، أو فكرة عابرة، يتناولها الشاعر المكدي من مشاهداته اليومية، وتجاربه الذاتية، ويسوغها بإيقاعات خفية وأوزان مجزوءة، ومفردات وصور مستمدة من بيئة العامة، وقاموس الحياة الاجتماعية والشعبية آنذاك.

❐

(1) ديوانه ص253، والمقاصير: مفردها مقصورة، وهي الدار الواسعة المحصنة.

(2) أدب الكدية في العصر العباسي، أحمد الحسين، دار الحصاد، دمشق، ص84 ــ 88.

المصادر والمراجع:

(1) الأدب في ظل بني بويه: محمود غناوي الزهيري ــ مطبعة الأمانة ــ مصر، 1368هـ.

(2) أدب الكدية في العصر العباسي: أحمد الحسين، دار الحصاد ــ دمشق، 1995م.

(3) البداية والنهاية: أبو الفداء عماد الدين إسماعيل ابن كثير، مطبعة السعادة ــ مصر، 1977م.

(4) تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي، مطبعة الخانجي، القاهرة، والمكتبة العربية بغداد، 1931م.

(5) دائرة المعارف الاسلامية ــ ترجمة: الشنتناوي والفندي وخورشيد، مصر، 1933م.

(6) ديوان الأحنف العكبري، تحقيق سلطان بن سعد السلطان، الرياض طبعة أولى، 1420هـ.

(7) لسان العرب: ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد ــ مطبعة دار صادر ــ لبنان، 1414هـ.

(8) معجم البلدان: ياقوت الحموي شهاب الدين أبو عبد الله ــ دار صادر لبنان، 1399هـ.

(9) المنتظم: ابن الجوزي، جمال تحقيق عبد العزيز مطر، دار المعرفة ــ مصر، 1358هـ.

(10) يتيمة الدهر: أبو منصور الثعالبي عبد الملك بن محمد تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة دار السعادة، مصر، 1956هـ.

الوعي و الإرادة

دراسة في العلاقة بين السياسي و الثقافي
في عصر الملك العادل نور الدين محمود زنكي الشهيد.

د.حسين الصدّيق*

مقدمة:

ملك نور الدين محمود حلب فيما بين 541 و 569هـ، تاريخ وفاته، وكانت الحروب الصليبية، التي استمرت بين عامي 490 ـ 690هـ (1096 ـ 1291) في أوجها، حتى جاء عماد الدين زنكي، والد نور الدين، فحرر الرُّها عام 539هـ، بعد حصار دام 39 يوماً. وكان الفرنج قد اتسعت سيطرتهم، وعظمت هيبتهم، وامتدت مملكتهم من ناحية ماردين إلى عريش مصر، لا يتخللها من ولاية المسلمين غير حلب، وحماة، وحمص، وبعلبك، ودمشق. وأما حلب فإن الفرنج أخذوا منها أعمالها مناصفة، حتى في الرحا التي على باب الجنان وبينها وبين المدينة عشرون خطوة(1).

وكانت حلب قد عانت من الصليبيين معاناة بلغت ذروتها آنذاك في عام 518هـ، حيث تعرضت لحصار صليبي شديد، ودمار لحق بمحيطها، فقطعت الأشجار، وخربت الديار، ونبشت قبور الموتى، وضاق الأمر بالحلبيين "إلى حد أكلوا فيه الكلاب والميتات، وقلّت الأقوات، ونفد ما عندهم، وفشا المرض بينهم"(2).

ومن الطبيعي أن الثقافة تتأثر بكل ذلك فإذا ما ذكرنا حلب في زمن سيف الدولة الحمداني، 333ـ 356هـ، رأينا أن الفرق كبير بين ما كانت عليه آنذاك وما هي عليه بعد هذا الحصار، فقد كانت حلب في ذلك الزمن تضم رجالاً كابن جني، والفارابي، والمتنبي، وأبي فراس الحمداني، على

* كلية الآداب ـ جامعة حلب..

(1) عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، وزارة الثقافة، دمشق، 1992، 1/ 186.

(2) زبدة الحلب من تاريخ حلب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص/ 294.

حين أنها قبل دخول نور الدين إليها لم يكن يوجد فيها إلا عدد قليل من الأعلام، بحسب ما ذكر راغب الطباخ في كتاب "إعلام النبلاء"، لا يتجاوزون العشرين، كلهم من الفقهاء والشعراء، وهو حال كان موجوداً في القرن الخامس الهجري في حلب، إذ لم يذكر الطباخ من هؤلاء إلا أربعة وعشرين اسماً، أما المدارس فليس لها ذكر.

وعندما ملك نور الدين حلب في عام 541هـ، تغيرت الأمور، ليس في حلب فقط وإنّما في بلاد الشام التي خضعت لحكمه أيضاً.

فقد استطاع نور الدين أن يحرر الكثير من البلدان والقلاع، وعلى رأسها حلب ودمشق، من احتلال الصليبيين، أو سيطرتهم، في خلال تلك المدة القصيرة التي امتدت بين 541 و 569هـ، على حين أن الصليبيين كانت لهم السيطرة المطلقة على تلك المنطقة، منذ بداية الحروب الصليبية في عام 490هـ، وقد كانت الظروف السياسية المتمثلة في تمزق الدولة الإسلامية إلى دويلات وإمارات صغيرة متنازعة فيما بينها، أمراؤها منشغلون في الحفاظ على مصالحهم الخاصة ونفوذهم، على حساب مصلحة شعوبهم، وإن اقتضى ذلك المصالحة مع الصليبيين مقابل جزية تدفع للصليبيين، أو التآمر معهم ضد غيرهم من الأمراء الذين قد ينافسونهم على البلاد التي يحكمونها.

فكيف استطاع نور الدين الشهيد، الملك العادل، أن يفعل هذا في خلال أقل من ثلاثين عاماً تمتد ما بين 541 ـ 569؟ ذلك السؤال لا تمكن الإجابة عنه إلا من خلال تتبع العلاقة بين السياسي والثقافي.

السياسي والثقافي:

إن قراءة سيرة عظماء الأمم، ولا سيّما الأمة العربية الإسلامية، تجعلنا نستنبط أن القادة الذين تذكرهم الأمة بخير هم أولئك الذين اعتمدوا على مرجعيتها الثقافية في تأسيس دولتهم، وسياسة الناس ورعاية مصالحهم. أما الذين كانوا يهملون هذه المرجعية، أو يحاربونها، فإن الأمة كانت تسقطهم من ذاكرتها. فلا عجب بعد ذلك أن أسماء قليلة احتفظت بها ذاكرة أمتنا العربية الإسلامية، بعد الرسول عليه الصلاة والسلام والخلفاء الأربعة، وهذه الأسماء هي: عمر بن عبد العزيز، وهارون الرشيد، وصلاح الدين، والظاهر بيبرس. ولعل اسم نور الدين محمود قد غاب عن تلك الذاكرة لأن اسم صلاح الدين، الذي استفاد من جهود نور الدين وأبيه عماد الدين من قبله، في تحرير بيت المقدس، غطى بإنجازه الكبير هذا على هذين الاسمين العظيمين، إلاّ أن بعض المؤرخين عرفوا فضل نور الدين، من هؤلاء شهاب الدين المقدسي المعروف بأبي شامة، صاحب كتاب عيون الروضتين، الذي يقرن بينه وبين عمر بن عبد العزيز.

لقد استمد هؤلاء الرجال سلطتهم من الأمة التي رأت فيهم منقذاً، وراعياً أميناً، يخاف الله، ويحكم باسمه، فينشر العدل، ويرفع المكوس الجائرة، ويعيد الحقوق إلى أهلها، وينصر العلم والعلماء.

لقد كان هؤلاء القادة يمثلون إرادة الأمة، أما ثقافة هذه الأمة، ومرجعيتها الفكرية، فهي التي تجسد الوعي. وعندما تتسلح الإرادة بالوعي فإنها تصنع المعجزات، أما عندما تعيش على وهم قوّتها، فإنها سرعان ما تسقط أمام قوّة أكبر، على حين أن ثقافة الأمة تبقى في حالة كمون تنتظر إرادة صادقة، تعود إليها، وتعتمد عليها، لينصر كل من الطرفين الآخر، ولتتطور الأمة، وتستعيد أمجادها وانتصاراتها.

إنّ نور الدين محمود لم يفعل أكثر من ذلك، وهو عمل يمكن أن يتكرر، بل إنّ كل صحوة تعيشها الأمة هي، على الدوام، نتيجة هذه العلاقة بين السياسي والثقافي. أما كبوات الأمة فإنها تعود، على الدوام أيضاً، إلى تلك العلاقة فيعمل السياسي باتجاه والثقافي باتجاه آخر. وأما الحال الأمرّ، والأكثر خطورة، فهي عندما يعمل السياسي على تدمير الثقافي، ذات الأمة وذاكرتها، مهما تنوعت الشعارات التي يتم هذا الفعل تحت ستارها. إذ إن هذه الحال تجسّد صراعاً داخلياً بين السياسي والثقافي، أو بين الدولة والأمة.

ولعلّ هذه الحال، على اختلاف شدتها وتعصبها، هي التي تحكم، بنسب متفاوتة، الأمّة العربية خاصة، والإسلامية عامة، منذ نهاية القرن التاسع عشر، ولعلّ هذه الحال أيضاً هي السبب في الوضع الذي عليه الأمّة اليوم.

إنّ الماضي صورةُ الحاضر ومرآةُ المستقبل، فهو ذاكرةُ الأمة التي، كالفرد، لا تستطيع أن تتعاملَ مع الواقع، وتتصورَ المستقبلَ، إلا من خلال الذاكرة. والذاكرة إنما تتجسّد اليوم في الثقافة، فثقافة الأمة هي تاريخها الحيُّ، المستمرُّ فيها، على حين أن تاريخها في كتب المؤرخين إنما هو تاريخ جامد، قلما يعرفه أحد سوى المختصين من الدارسين. ولذلك فإن معرفة التاريخ هي معيار الثقافة، وهذه الثقافة هي أيضاً معيار فهم الواقع وتصحيح المستقبل.

إنّ العودة إلى التاريخ، وإلى ذاكرة الأمة الثقافية، والسياسية، والاجتماعية، ليست ترفاً ذهنياً، وبطراً فكرياً، وليست، أيضاً، حكايةً يرويها الأجداد للأحفاد، وإنما هي من أجلنا نحن الكبار، ومن أجل أبنائنا الذين نحبّهم، من أجل أولادك، وأحفادك، أولئك الذين نراهم فنفرح لفرحهم، ونسعد بسعادتهم، ونشقى بشقائهم. ألم نفكر ساعةً بما يمكن أن يحصل لهم إذا استمرت الأمور على ما هي عليه؟ ألم نفكر بأننا قد نعيش لنرى يوماً، نريد أن ندفع عنهم الأذى فلا نستطيع؟ كما يجري اليوم في فلسطين، والعراق، وأفغانستان، والشيشان أو كما جرى، ولم يتوقف بعد، في كوسوفو أو في غيرها من بقاع العالم.

إن كان الأمر جدلاً بين السياسي والثقافي، والحال على ما نعرفه اليوم، فإن ما نستطيع فعلَه هو أن نحفظ لأولادنا هُويّتهم. ولكن فاقد الشيء لا يعطيه؟ تُرى هل نعي هُويّتنا نحن أولاً؟

الثقافة في حلب في زمن نور الدين:

كان الوضع الثقافي في حلب جزءاً من الواقع العام. فقد خربت حلب وما حولها بسبب الحروب

وجـور الحكّـام، وعندما جاء نور الدين لم يُعد بناء الأسوار، والجسور، والترع، ولم يحفر الآبارَ، ويرفع المظالمَ، ويبطل المكوسَ الجائرةَ، ويرد الأمنَ للفلاحين في قراهم، ولسكانِ المدن في بيوتهم، فقـد كـان، كمـا يقـول صاحب عيون الروضتين: "إذا فتح حصناً لا يرحل عنه حتى يملأه رجالا وذخائـر، يكفيه عشر سنين، خوفاً من نصرة تتجدد للفرنج على المسلمين، فتكون الحصون مستعدة غـير محـتاجة إلـى شيء"[1]، وإنما كان إلى جانب ذلك يبني المدارس، والبيمارستانات، والرُبُط، والمساجد، ويشجع العلماء ويقرّبهم في مجلسه، ويأخذ بنصيحتهم.

عـندما دخـل نـور الدين حلب لم يكن فيها من العلماء إلا القليل، إذ يذكر الطباخ الحلبي في تـرجمة أبي السخاء الحائك النحوي (ـ 560هـ) أنه كان من عوام حلب، "قرأ شيئاً من النحو على مشـايخ بلـده، وفهم أوائله، وعدم من يعرف هذا الشأن في زمنه، بسبب خراب حلب بنزول الفرنج علـيها سنة 518هـ، وأقامت بعد ذلك برهة لا عالم فيها، فأخذ عنه الناس النحو بمقدار ما عنده"[2]، ولعل هذا النص من أقدر النصوص على تزويدنا بوضع الثقافة والعلم في مدينة حلب قبل قدوم نور الدين.

وعـندما توفـي نـور الدين عن حلب كان فيها 6 مدارس: هي المدرسة الزجاجية، والمدرسة الأسـدية الجوانـية، وثالـثة أمام القلعة، والمدرسة العصرونيةُ روضة العلماء، والمدرسةُ الشهابيةُ، والكاملـيةُ، والشـعبيةُ، يُدَرَّس فيها الفقهُ، والقرآنُ، واللغةُ، والأدب، وكان بعضها مخصصاً لدراسة مذهـب فقهي، كالمدرسة الشهابية التي كانت من مدارس الحنفية بحلب، والمدرسة الأسدية الجوانية الشـافعية. وكان في هذه المدارس مساكنُ للمقيمين فيها من الطلاب والفقهاء، وكان لها وقف داخل حلب، وخارجها يكفي للإنفاق عليها، وإعطاء رواتب للطلاب والمعلمين فيها.

وبعـد أن خلـت حلـب من العلم، عاد فانتشر فيها، فكان عدد الرجال الذين ترجم لهم راغب الطـباخ مـا بيـن 540هـ و600 هـ يزيد على 50 علماً، على حين أن هذا العدد كان، من بداية القـرن السادس إلى عام 540هـ لا يزيد على 18 علماً. وكان أكثر هؤلاء من الشعراء، والفقهاء، والمحدثين واللغويين، والنحويين، ولذلك فإن الألقاب السائدة في وصف هؤلاء الأعلام هي من قبيل: (وكـان فقيهاً قارئاً، قرأ الأصول ـ وكان فقيهاً زاهداً ـ والحافظ الفقيه ـ وله معرفة بالأدب واللغة ـ ولـه خـط حسـن ـ وتعلم القرآن والنحو واللغة، وقال الشعر ـ ونحوي بارع، حاذق في الفن بصـير بـه، عارف باللغة ـ والنحوي الشاعر ـ ومن المشهورين بعلم الأدب ـ وكان من العلماء المتميزين، والفضلاء المبرزين).

ولعل ما يلفت أنظارنا في ذلك الزمان وجودُ امرأة متفقهة، يأخذ عنها الناس أحكاماً فقهية، هي فاطمة بنت محمد بن أحمد السمرقندي، المتوفاة في عقد السبعين، والتي يذكرها الطباخ بقوله فاطمة السـمرقندية العالمـة الفاضـلة، "وكان زوجها ربما يهم بالفتوى، فتردّه إلى الصواب، وتعرّفه وجه

---

[1] عيون الروضتين، 227/1.

[2] إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، محمد راغب الطباخ، دار القلم العربي، حلب، 1989، 237/4.

الخطـأ، فيرجع إلى قولها، وكانت تفتي"[1]. وهي ظاهرة قلّما نراها في تاريخ العرب المسلمين، ولا سيّما الحديث منه.

ولـم ترد إشارة إلى العلوم الأخرى إلا في وصف محمد بن علي بن محمد العظيمي، الذي كان مؤرخاً "وكان له عناية بالتاريخ وتأليفه، وألّف عدة تآليف"[2]، وكان معلمَ صبيان في حلب. كما يذكر الطـباخ أسـماء ثلاثة أطباء فقط في تلك الفترة: واحد من المسلمين، هو أبو الفضل بنُ أبي الوقار، الطبيـب، وكان طبيبَ نور الدين محمود، واثنان من اليهود، هما سكرة اليهودي المتوفى في نواحي 580هـ، وابنه عفيف المتوفى في آخر سنة 600هـ[3].

أما باقي العلوم فلا ذكر لها، باستثناء الحساب والنجوم، وعلوم الأوائل، التي ذكرت في ترجمة علـي بن عبد الله بن أبي جراده العقيلي المتوفى سنة 546هـ، والمعروف بالأنطاكي، لسكناه بحلب عـند بـاب أنطاكية[4]. وقد ذكر علم النجوم وعلوم الأوائل في إطار الذم والاستهجان وقرنا باتهامه بالتشـيع. ولعل تفسير ذلك يعود إلى الظروف التي كانت تعانيها حلب والمنطقة بأكملها من حروب ونكـبات فكانـت العلـوم المنتشرة هي علوم القرآن، والحديث، والفقه، وما يخدمها من علوم اللغة، والـنحو، والأدب. وتلـك العلـوم كانـت، وما تزال، تشكل أسَّ الثقافة العربية الإسلامية، وأشرفَ علومها، لأنها تهتم بعلاقة الإنسان بالإنسان في ضوء العقيدة الإسلامية، كما تنظم، في الوقت نفسه، علاقة الإنسان بالله، ولعل هذا ما دفع نور الدين محمود إلى الاهتمام بهذه العلوم وبناء المدارس لها، وتقريـب أصحابها في مجالسه معرفة منه بأثر هذه العلوم في قوة مجتمع قائم في وجوده على ثقافة تتأسـس علـى العقـيدة الإسلامية، من خلال تشكيلها الوعي الجمعي عند الأمة وربطها هذا الوعي بالذاكـرة، التـي كانت ترى في عصر الرسول ﷺ، والخلفاء الأربعة، بالإضافة إلى عصر عمر بن عبد العزيز، نموذجاً، أو مرجعاً يحتاج إليه في تقويم الحياة الاجتماعية من جهة، والحكم على العلاقة بين السياسي والثقافي من جهة أخرى.

ولا شك في أن العلوم الطبيعية ما كانت غائبة لأنها كانت مرفوضة، ولعلها وجدت في أشكالها البسـيطة كعلم الحساب مثلاً، وما هو ضروري من الكيمياء للحرَف السائدة آنذاك. وعلى أية حال، فإنـنا لا نرى إشارة، فيما بين أيدينا من مصادر، إلى هذه العلومَ التي ارتبطت عند العرب المسلمين على الدوام بالصنعة.

أمـا العلـوم الحكمية الفلسفية، فلها شأن آخر، فقد كان العرب المسلمون يرفضونها في الأغلب والأعـم، منذ القرن الثالث الهجري، لأنهم رأوا فيها علوماً لا تخدم القرآن والسنة، بل اعتقد أغلبهم أنهـا تضـر، واسـتثنوا من علوم الفلسفة الطبَّ، والهندسةَ، والحسابَ، ولذلك فليس غريباً أن يكون

---

[1] المصدر السابق، 4/ 259.
[2] إعلام النبلاء، 4/235.
[3] إعلام النبلاء، 4/ 259.
[4] المصدر السابق، 4/ 219.

رفضُها ما يزال قائماً، وبخاصة في ظروف كان الناس فيها بأمس الحاجة إلى علوم تنفعهم نفعاً مباشراً في حياتهم اليومية، ولا تكون مصدر خلافات أو نزاعات، كانت تنعكس عادة على المجتمع فتترك فيه آثاراً سلبية، ولعل هذا ما دعا أهل العصر إلى الابتعاد عنها وإدانة من يعمل بها. وهذا ما رأينا، بشكل مبالغ فيه، في قصة السُّهرورَدي الذي يقول عنه الطباخ الحلبي: إنه قرأ الحكمة، وأصول الفقه، وكان أوحد أهل زمانه في العلوم الحكمية، جامعاً للعلوم الفلسفية، بارعاً في الأصول الفقهية[1]، فقد اتهمه الفقهاء الحلبيون بانحلال العقيدة والتعطيل، والقول بمذهب الحكماء المتقدمين، وكان أشدَّ الجماعة عليه الشيخان زينُ الدين ومجدُ الدين أبناء جَهبَل. وكان قد حسن موقعه عند الملك الظاهر ابن صلاح الدين، فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيروها إلى دمشق، إلى الملك الناصر صلاح الدين، فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب، كتاباً في حقه يأمره فيه بقتله، فقتل في عام 587 هـ. ولا أعتقد أن صلاح الدين قد استجاب لجمهرة فقهاء حلب إلا لأنه يريد الحفاظ على الأمن الاجتماعي، وإزالة ما من شأنه إثارة الفتن، وبخاصة في أثناء توطيد حكمه في سورية ومصر، تمهيداً لتحرير القدس. ولعل هذا الموقف لا يمكن تفسيره إلا من خلال ما قلناه عن علاقة الوعي بالإرادة، أو الثقافي بالسياسي، ورغبةِ صلاح الدين بالحفاظ على العلاقة بينه وبين ممثلي السلطة الثقافية سليمة في ظروف صعبة، إذ يورد الطباخ الحلبي نصاً يبين مدى اختلاف أهل حلب في أمر السهروردي، فمنهم من كان ينسبه إلى الزندقة والإلحاد ومنهم من كان يعتقد فيه الصلاحَ، وأنه من أهل الكرامات[2]. ويؤكد ذلك ما يقوله الطباخ نفسه: "ثم الذي وجدنا عليه أسلافنا من أهل حلب أنهم يعتقدون في السُّهرورَدي كل بركة وخير، ولم نجد في كلامه الذي قدمناه ما يستحق أن يُفتى بحل دمه.. والذي يتراءى لنا من شعره أنه شعرُ رجلٍ صدّيق، لا شعرُ رجلٍ زنديق، والله أعلم بخفايا الصدور وضمائر القلوب"[3].

ظاهرة أخرى، ثقافية سياسية، تدعم ما قدمناه عن السياسي والثقافي. فقد كان يغلب على أهل حلب التشيّع[4]، وكانت تقوم فيها، بين أهل السنة والشيعة، فتن من حين إلى آخر، ونزاعات يذكي أُوارَها مناقضاتٌ شعرية، كان أحدَ أطرافها أحمدُ بنُ منير الطرابلسي، الشاعرُ، المتوفى سنة 548 هـ[5]، والذي يصفه ابن عساكر بأنه "كان رافضياً خبيثاً"[6]. وكان ابن منير شاعراً مجيداً، معارضاً لأبي عبد الله محمد بن نصر، المعروف بابن القيسراني، الشاعر المشهور، وكانا مقيمين بحلب، ومتنافسين في صناعتهما، وكان القيسراني سنياً متورعاً، وابن منير غالياً متشيّعاً.

وعندما جاء نور الدين إلى حلب "منع المؤذنين من قولهم (حيّ على خير العمل)، وجلس تحت

(1) إعلام النبلاء، الطباخ، 4/ 257.
(2) المصدر السابق، 4/ 283.
(3) المصدر السابق، 4/ 285.
(4) المصدر السابق، 4/ 219.
(5) المصدر السابق، 4/ 220.
(6) المصدر السابق.

المنارة، ومعه الفقهاء، وقال لهم: "من لم يؤذن الأذان المشروع فألقوه من المنارة على رأسه"، فأذنوا الأذان المشروع، واستمر الأمر من ذلك إلى اليوم[1]. ونعتقد أن نور الدين لم يفعل ذلك نصراً لأهل السنة على الشيعة، بدليل أن الشاعر ابن منير الطرابلسي الشيعي، كان يصحبه في دمشق وجاء معه إلـى حلـب، وإنما فعله، على الأرجح، رغبة منه في توحيد كلمة المسلمين، وإزالة كل ما من شأنه الإيقاع فيما بينهم، فقد كانت الخلافة العباسية في بغداد على مذهب أهل السنة، وكان الخليفة المقتفي (489 ــ 555هـــ)، قد كتب عهداً لنور الدين يوليه مصر بعد أن ملك الشام، ولقّبه بالملك العادل، فكـان نـور الدين يتبع خلافة بغداد، ويحكم باسمها، وهو لذلك يريد القوة التي تنشأ من وحدة صف المسـلمين تحـت راية الخلافة، وهذا ما دفعه إلى توجيه رسالة إلى نائبه في مصر، صلاح الدين، يأمـره فيها بقطع الخطبة للفاطميين وإقامتها للعباسيين، فامتنع صلاح الدين، كما يقول صاحب زبدة الحلب، "واعتذر بالخوف من قيام أهل الديار المصرية عليه، وكان يؤثر ألا يقطع الخطبة للمصريين فـي ذلـك الوقت خوفاً من نور الدين أن يدخل إلى الديار المصرية، فيأخذها منه، وإذا كان العاضد معـه وامتـنع وأهـل مصـر معـه. فلم يقبل نور الدين عذرة، وألحّ عليه"، حتى خطب في مصر للعباسيين، وكان ذلك في سنة 567هـ[2].

نور الدين والثقافة في حلب

السياسـي البـارع هـو مـن يوظف الثقافي لمصلحته، وقد لا يهتم بصلاحية هذا الثقافي، أو بـتقويمه، وإنما يعمل على أن يكون في خدمته، والثقافة الاجتماعية ذات الأمة، وذاكرتها التي تشكل وعـيها، والوعي هو محرك الأمم والشعوب، فإذا أراد السياسي أن تقوى سياسته فإن عليه أن يعتمد علـى أمـته، ولا يكون ذلك إلا من خلال نصر ثقافتها. أما عندما يحارب هذه الثقافة أو يهملها، أو يسعى إلى استبدالها، فإنه سيكون ضد الأمة، ولن ينال ثقتها، وستكون ضده، وتنتظر الفرج بتغييره. وإن كانـت لا تملك القوة على ذلك فإنها ستصفق لمن يفعل ذلك، ثم تنتظر منه ألا يكون على سيرته من رفض ثقافتها.

لقـد كان صلاح الدين على وعي بهذا، وقد قدم ابن العديم التفسير الذي نوافقه عليه: وهو وعيُ السياسـي بأهمية الثقافي، وحرصُه على امتلاك تأييده الضروري لبقاء السلطة في يده، ولا شك في أن نـور الدين كان ذا نظر أبعد من صلاح الدين، فقد كان عمله ليس تلبية لرغبة في السيطرة على مصـر لمطامع شخصية، كما كان يفعل أغلب السلاطين آنذاك، لإرواء أطماعهم المادية، وإنما كان يرغب في من وراء ذلك إلى توحيد مصر والشام، والعملِ تحت راية الخلافة الإسلامية لتحرير بلاد الشـام وفلسـطين من الصليبيين، وهو ما لم يتمكن منه تماماً، لانقضاء أجله، وقطفَ ثمارَه صلاحُ الدين من بعده بسيره على خطاه وإكمال ما بدأه.

---

(1) زبدة الحلب، ابن العديم، ص/331.

(2) المصدر السابق، ص/354.

وقد أورد ابن العديم خبراً في كتابه زبدة الحلب ويؤكد وجهة نظرنا في العلاقة بين السياسي والثقافي، فقد ذكر أن نور الدين مرض في حلب عام 554هـ، وكان أخوه نصرة الدين معه، فجمع الناس، واستمال الحلبيين، وملك المدينة، دون القلعة، وأذن للشيعة أن يزيدوا في الأذان (حي على خير العمل، ومحمد وعلي خير البشر)، على عادتهم من قبل فمالوا إليه، وثارت فتنة بين السنة والشيعة، ولكن الفتنة عادت فانطفأت عندما استعاد نور الدين عافيته، فهرب أخوه وعادت الأمور إلى ما كانت عليه[1].

لقد طمع أخو نور الدين بالسلطة، فلجأ إلى استمالة الشيعة في حلب. وهو إن تظاهر بالميل إلى الشيعة فليس حباً بهم أو كرهاً بأهل السنة، وإنما، على الأغلب، رغبة منه في كسب تأييدهم لامتلاك السلطة، على حين أن نور الدين قاوم غلبة الشيعة في حلب ليس لأطماع سياسية وإنما كما ذكرنا لبعد نظر سياسي يريد أن يوحد الأمة أمام أعدائها الصليبيين آنذاك.

لم يكن نور الدين ينطلق في مواقفه كلها من أهداف سياسية بحتة، وإنما كان يوظّف السياسة في خدمة هدف أكبر هو نصرة الدين والعقيدة، وهذا بالضبط ما جعله محبوباً من أهل عصره، محموداً عند المؤرخين الذين اجتمعوا على الإشادة به وبأعماله، فأطلقوا عليه لقب الشهيد، تكريماً له، وهو الذي مات على فراشه. لقد كان نور الدين مثال الحاكم المسلم الذي يجسد روح نظرية الحكم في الإسلام. فالحاكم في خدمة الناس، يساعدهم على القيام بأمور دينهم، ويحفظه عليهم، ويعنى بمصالحهم، فهو سيدهم، وخادمهم، في الوقت ذاته، ليس همُّه، كأغلب السلاطين، مصلحته الشخصية، أو مصلحة عشيرته الأقربين، ولا يعد، كهؤلاء، البلاد التي يحكمها ملكية خاصة، يفعل بها ما يشاء. كل هذا قرّبه من العلماء خاصة والناس عامة.

لقد كان نور الدين، في حياته الشخصية تقيّاً ورعاً، يخاف الله ويراقبه في سلوكه اليومي، وفي علاقاته مع الناس. فقد ذكر الطباخ الحلبي في ترجمة الحسين بن محمد، المعروف بالنجم، المتوفى في آخر عقد السبعين، وكان فقيهاً فاضلاً، أنّ نور الدين سأله في مجلسه عن لبس خاتم في يده، كانت فيه لوزات من ذهب، فقال له: تتحرز من هذا، وتحمل إلى خزانتك من المال الحرام في كل يوم كذا وكذا. فما كان من نور الدين إلا أن أمر بتحري ذلك وإبطاله[2].

ويروي عنه ابن العدم أنّ أصحابه نصحوه بقطع المعونات والصلات وأموال الوقوفات، التي كان يصرفها على الفقهاء والفقراء والقراء والصوفية وغيرهم، وهي كثيرة، والاستعانة بها في حروبه، بعد أن زادت نفقات هذه الحروب. فغضب من ذلك، وقال: "والله لا أرجو النصر إلا بدعاء أولئك، فإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم. كيف أقطع صلات قوم يقاتلون عني وأنا نائم على فراشي بسهام لا تخطئ، وهؤلاء القوم لهم نصيب في بيت المال، كيف يحل لي أن أعطيه

---

(1) زبدة الحلب، ابن العديم، ص/ 340.

(2) إعلام النبلاء، الطباخ، 4/ 250.

غيرهم"[1].

ثم يروي أن برهان الدين البلخي قال لنور الدين: "أتريدون أن تُنصروا وفي عسكركم الخمور، والطبول، والزمور، كلا والله، فلما سمع نور الدين كلامه عاهد الله على التوبة، ونزع عنه ثيابه تلك التـي كان يلبسها، والتزم بلبس الخشن، وأبطل جميع ما كان بقي في بلاده من الأعشار، والمكوس، والضـرائب، ومنع من ارتكاب الفواحش، وكتب إلى البلاد: إلى زهادها، وعبادها، يذكر لهم ما نال المسلمين من القتل والأسر، ويستمد منهم الدعاء، وأن يحثوا المسلمين على الغَزَاة"[2].

ولعـل أجمـل عبارة تجسد شعور نور الدين الديني، واستمداده قوته من الإيمان بالله هي قوله لأخـيه، وقـد فقئـت عيـنه بسـهم أصـابها: "لو كشف لك عن الأجر الذي أعد لك لتمنيت ذهاب الأخرى"[3].

وقـد كـان من اهتمام نور الدين بأمور الرعية والحكم بينها بالعدل أنه كان يعقد أربعة أيام في الأسـبوع في دار العدل، للنظر في أمور الرعيّة، وكشف الظلامة، ويأمر بحضور العلماء والفقهاء، ويأمر بإزالة الحاجب والبواب، حتى يصل إليه الضعيف، والقوي، والفقير، والغني، ويكلمهم بأحسن كلام[4].

ويضيف صاحب عيون الروضتين قائلاً: "وأما زمانه فهو مصروف إلى مصالح الناس والنظر فـي أمور الرعية والشفقة عليهم، وأما فكرُه ففي إظهار شعار الإسلام وتأسيس قاعدة الدين، من بناء المدارس، والرُبُط، والمساجد، وترتيب أمرهم، والناس آمنون على أموالهم وأنفسهم"[5].

إن اهـتمام نـور الديـن بالرعية، ورعايته أبناء الشهداء والأيتام، ونصبه جماعة من المعلمين لتعليمهم، وإجراء الأرزاق عليهم، والإحسان إلى العلماء واحترامهم، وتقريب المتدينين منهم، ووقف الوقـوف علـى المرضى والمجانين، وإقامته لهم الأطباء والمعالجين، وكذلك على جماعة العلماء، ومعلمي الخط والقرآن، وعلى الصوفيّة والفقهاء، ما هو إلا تأكيد على سياسته في إرضاء الله تعالى، فكأن أنموذج السياسة الإسلامية التي تتوحد بالثقافة الاجتماعية لتصنع المعجزات.

يقـول ابـن الأثير عن نور الدين: "وبنى الرُبُط والخانقاهات في جميع البلاد للصوفية، ووقف علـيها الوقـوف الكثـيرة، وأدرّ عليها الإدرارات الصالحة، وكان يحضر مشايخهم عنده ويقرّبهم، ويدنيهم، ويبسطهم، ويتواضع، وإذا أقبل أحدهم إليه يقوم له مذ تقع عينه عليه، ويعتنقه، ويجلسه معه علـى سجادته، ويقبل عليه بحديثه، وكذلك أيضاً كان يفعل بالعلماء من التعظيم والتوقير والاحترام، ويجمعهم عند البحث والنظر، يقصدونه من البلاد الشاسعة، من خراسان وغيرها. وبالجملة كان أهل

(1) عيون الروضتين، المقدسي، 1/ 258 وزبدة الحلب، ص/ 343.
(2) زبدة الحلب، ابن العديم، ص/344.
(3) المصدر السابق، ص/ 347.
(4) عيون الروضتين، المقدسي، 1/ 354.
(5) المصدر السابق، 1/ 355.

الديــن عــنده في أعلى محل وأعظمه، وكان أمراؤه يحسدونهم على ذلك، وكانوا يقعون عنده فيهم فينهاهم"[1].

ويضيف ابن الأثير قائلاً: "قد طالعت تواريخ الملوك المتقدمين قبل الإسلام وفيه إلى يومنا هذا، فلم أر فيها، بعد الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز، ملكاً أحسن سيرة من الملك نور الدين، ولا أكثر تحرياً للعدل والإنصاف منه"[2].

ولــم يكن نور الدين ملكاً عادلاً محبّاً الرعية، مدافعاً عن العقيدة، مقرّباً الفقهاء والعلماء فحسب، وإنمــا كان هو نفسه مهتماً بالمعرفة فقد كان كما ذكر ابن الأثير عارفاً بالفقه على مذهب الإمام أبي حنــيفة، غير متعصّب، جامعاً بين المعرفة والتطبيق بإتباع "سنة العدل والإنصاف، وترك المحرّمات مــن المأكل، والمشرب، والملبس، وغير ذلك، فإنهم كانوا قبله كالجاهليّة، همة أحدهم بطنه وفرجه، لا يعــرف معــروفاً ولا ينكر منكراً، حتى جاء الله بدولته، فوقف مع أوامر الشرع ونواهيه، وألزم بذلك أتباعه وذويه"[3].

خاتمة

ما فائدة الوعي إن لم يتسلح بالإرادة، وما قيمة الإرادة إن لم تتسلح بالوعي؟ ولا وعي إلا وعي الأمــة المتركز في ذاكرتها، المتمثل في حركتها اليومية الممتدة عمقاً في التاريخ. لقد عاش الحلبيون في زمن نور الدين، وقبله وبعده كانت حلب، وستبقى. وعندما نقرأ اليوم تاريخهم نعجب كيف كانوا يعيشــون فــي ظروف صاغها خليط عجيب من الكوارث الطبيعية، والحروب، وحصار الصليبيين، والحــرق، والتدمــير، وظلــم الحكام، وغلاء الأسعار! ولكنهم كانوا يعيشون، ويشهد تاريخهم أنهم قــاوموا كــل تلــك الظروف، وتغلّبوا عليها. وكان خيرَ معين لهم في ذلك الملكُ العادلُ نورُ الدين، فكانــت فــترة حكمــه مــن أزهــى العصور التي عاشها الحلبيون في التاريخ، علماً وثقافة، وأمناً واستقراراً اجتماعيين، وازدهاراً اقتصادياً. إنها معجزة الثقافي عندما يتّحد بالسياسي. قبل نور الدين وبعده كان الفصال بين الجانبين، فكانت معاناة الأمة كبيرة.

ثمــة فــرق بيــن عصرنا وعصرهم، لقد أزال عصرنا القداسة عن المقدّسات، وبشّر بالمادة، وضــحّى بالقيم، وقتل الأنموذج. فأصبحت ثقافة أمتنا اليوم في حال خطيرة من الخلخلة، مترددةً بين ما كانت عليه في عصرهم وما أراد لها السياسي اليوم أن تكون عليه، حفاظاً منه على السلطة.

فــإلى أولــئك الذين لا يستطيعون أن يروا حلاً للمآسي والأزمات التي وضعت النبوّات المزيّفة الأمــة فــيها نقــول: عودوا بصمت، ومن غير ضجيج، ولكن بصدق وتصميم، إلى أحضان النبوّة الأولــى، التي عرفت كيف تبني أمة عظيمة، وتحافظ عليها طوال خمسة عشر قرناً. إن تلك النبوات

[1] عيون الروضتين، 1/ 369.

[2] المصدر السابق، 1/ 357.

[3] المصدر السابق، 1/ 361.

المزيفة لم تقدم للأمة إلا مذبحاً لذاكرتها.

إنّ الأمة التي طالما وُعدت لم تتوقف عن الانتظار. ويجب علينا اليوم استنباط العبر مما جرى في الماضي، والدرس الذي يجب أن نتعلّمه هو أن يعيش كلُّ فرد منّا، يوماً بيوم، حياته كإنسان، وسيكون هذا سهلاً إذا عرف كل فرد فينا الخيوط الدقيقة التي تحرك حياته اليوميّة، ووعى قيمتها الحقيقية.

لقد قرأ بروكلمان في تاريخنا عبرةً عجز أغلبنا عن قراءتها، هي خلاصة نموذجية للعلاقة بين الإرادة والوعي، أو بين السياسي والثقافي، يقول بروكلمان: "والواقع أنّ نور الدين ورث عن أبيه صفات الحاكم الفاضل إلى حد بعيد جدّاً، فبينما كانت الكثرةُ المطلقة من الحكّام الذين تصدوا لسياسة المسلمين، طوال أجيال عدة، يعتبرون ممالكهم إقطاعات واسعةً، يستغلّونها لمصالحهم الخاصة، كان هو أول من استشعر أنه مسؤول تجاه الله عن رفاهيّة رعيّته. ومن هنا لم ينفق موارد الدولة الغزيرة التي تمت له بالإدارة البارعة، والتي لم تثقل كاهل رعيّته على كل حال، على تحصين بلاده، وتوطيد مركزه الحربي في عالم زاخر بالأعداء، وهو ما اقتضاه نفقات ضخمة، فحسب، بل أنفقها في المحلّ الأول على الشؤون الثقافية، والمساجد، والزوايا، والدراويش، وخانات المسافرين، والمستشفيات، ودور العلم. ولقد أنشأ في دمشق دار الحديث، وهي أقدم مدرسة لهذا العلم، والبيمارستان الذي يحمل اسمه، والذي لم يلبث أن نما وتطور إلى مدرسة طبية راقية. ودفن نور الدين في المدرسة المعروفة باسمه"[1].

□

مصادر البحث ومراجعه:

(1) إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء: محمد راغب الطباخ ـ دار القلم العربي ـ حلب 1989م.

(2) تاريخ الشعوب الإسلامية: كارل بروكلمان، دار العلم للملايين ـ بيروت 1968.

(3) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ابن العديم الحلبي ـ دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.

(4) عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: شهاب الدين المقدسي ـ وزارة الثقافة، دمشق، 1992م.

□□□

[1] *تاريخ الشعوب الإسلامية، بروكلمان، دار العلم للملايين، بيروت، 1968، ص 346.*

مفهوم الأمة
عند مفسري القرآن في التراث الإسلامي

محمد حرير*

توطئة:

***مما** لا شك فيه أن التنزيل العظيم أقر بوضوح لا لبس فيه أن الناس مصدرهم من أصل واحد، كما حاول الوقوف أمام دعائم مزعومة من طرف الفكر القبلي والإقليمي التعصبي وذلك حين نزوله، سواء عند العرب أو عند من هم في جوارهم من امبراطوريات وأقوام غير عربية. وبالتالي رفض أن يكون أساساً مثل هذه الدعائم عماداً للمجتمع المنشود، بل يجعل من المستحيل أن يقوم عماد بنيان الأمة الجديدة على تلك الأسس التي هي من عزاء الجاهلية، ذلك لأن ما يهدف إليه القرآن في نظرته الشمولية للناس هو تكوينه أمة مفتوحة، وأن مايهدف إليه ذلك العزاء الجاهلي هو إطار مغلق.*

والمتتبع منا لنصوص القرآن العظيم، يجد الكثير من آياته لا تقيم أي اعتبار للدعائم الواهية، سواء أكانت تمت بصلة إلى رابطة العرق أم إلى رابطة المصالح والمنافع، أو إلى كل ما يمت بصلة إلى عنصر (الأنا) والذي يصب كله في فضاء ضيق الأفق، هذا ناهيك عما يترتب عن هذا كله من تشتت للشمل وزرع لروح الحقد والتفرقة في أرجاء المعمورة كلها. وعليه فإن القرآن العظيم ليعد بحق أول فاتحة تأسيسية لمفهوم الأمة بمعناها الجديد، ذات الأفق الواسع والمتساوي والقائم على وحدة المستقبل والعقيدة، فهو أول ما انطلق إلى الوجود، انطلق بدعوته الإنسانية الشاملة والرافضة للقبلية والعشائرية فكان خطابه للإنسان من غير النظر إلى زمانه ومكانه.

غير أن الذي يهمنا هنا أكثر، هو أن القرآن العظيم بدأ يستقطب الفكرة الجديدة في تكوين الأمة، رافضاً كل ما سواها بأساليبه الإعجازية، فكان له منطقه الخاص في حل الإشكال القائم حين ذاك، وهذا ما سنقف عنده في معرض حديثنا عن مفهوم الأمة ودلالتها من خلال مفسري القرآن العظيم.

* باحث من الجزائر.

ومــن هذا المنطلق نجد بوجه عام، وخاصة لدى أهل التفسير في تراثنا الإسلامي، أنهم واجهوا صعوبات مختلفة شبيهة من جوانب عديدة بتلك الصعوبات التي واجهها الدارسون للمفهوم ذاته أثناء دراسـتهم الوضـعية منذ العصور الوسطى وحتى عصرنا الحاضر، ومن بين تلك الصعوبات التي واجههــا أهل التفسير حين تبيينهم لمفهوم الأمة في القرآن العظيم، هو خلو الخطاب القرآني ذاته من أي تعريف لغوي أو اصطلاحي لدلالة لفظ (الأمة) بصيغة صريحة.

غـير أن أهــل التفسير من جهة أخرى، لم يقفوا مكتوفي الأيدي أمام هذا الأمر، إذ نراهم في كثــير مــن تفاســيرهم قد عالجوه بطريقة التأويل، وما زاد في إشكالية الأمر كذلك، هو ورود هذا المصطلح (الأمة) في القرآن العظيم بصيغ متعددة وبعدد قد بلغ أربعاً وستين مرة.

وقبل البدء في تفصيل ذلك، نود أن نشير إلى أننا لا ننوي من خلال مقالنا هذا أن نقف عند كل ألفاظ (الأمة) الواردة في آي القرآن العظيم، وإنما آثرنا أن نبين مفهوم الأمة عند المفسرين التراثيين مــن خلال نماذج تواتر الاستشهاد بها عادة في مثل هذه الدراسات[1]؛ كما آثرنا من جهة أخرى أن نقــترب من مختلف التفاسير من حيث أنواعها، فاتخذنا من التفاسير بالمأثور نماذج، كما اتخذنا من التفاســير بالرأي والاجتهاد نماذج أخرى، وحاولنا في الأخير أن نطرق باب التفسير الصوفي لنرى ما مفهوم الأمة عند القوم من أهل التصوف والعرفان.

تصور الأمة عند أهل التفسير بالمأثور

إن المــتأمل فــي مختلف التفاسير بالمأثور، يجد أن تفسير ابن جرير الطبري يأتي على رأس التفاسير التي تحوي في أغلبها على مميزات وخصائص هذا النوع من التفسير، إذ أنه من المعروف لدينا أن التفسير بالمأثور سواء أكان متواتراً أم غير متواتر "يشمل المنقول عن الله تبارك وتعالى في القــرآن الكــريم، والمنقول عن النبي(ﷺ) والمنقول عن الصحابة رضوان الله عليهم، والمنقول عن التابعيــن رحمهم الله، وعلى هذه الأنواع الأربعة يدور التفسير بالمأثور"[2]. وهذا أحسبه متوافراً في تفسـير ابن جرير الطبري ثم يلي هذا المفسر المشهور، ابن كثير، وهو الآخر لا يقل تفسيره أهمية عن سابقه، لذلك آثرنا أن نتخذهما نموذجاً للتفسير بالمأثور.

يقــول تعــالى ذكره: ﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم﴾[3].

يذهب الطبري إلى أن لفظ الأمة الوارد في هذه الآية يعني الجماعة المتفقة على دين واحد، هذا

---

(1) ـــ وذلك مثل ما في سورة البقرة، الآية: (128، 134، 143، 213)؛ وفي مثل ما في سورة آل عمران، الآية: (104، 110، 113)؛ وســورة المـائدة، الآيــة: (48)؛ وكذلك سورة الأعراف الآية (159)؛ وسورة الأنبياء، الآية (92)؛ وسورة المؤمنون، الآية: (52).

(2) ـــ الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير. د.محمد بن محمد أبو شهبة، مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الرابعة 1408هــ، ص 43 ـــ 44.

(3) ـــ سورة البقرة، الآية: 127.

مع أنه يقبل تفسير لفظ الأمة في آيات أخر بمعنى الجماعة على وجه الإطلاق، سواء أكانوا من الناس أم للصنف من الناس، وفي ذلك يقول: "وأصل الأمة الجماعة تجتمع على دين واحد، ثم يكتفى بالخبر عن الأمة من الخبر عن الدين لدلالتها عليه"[1].

غير أن الطبري من جهة أخرى نلفيه يورد قولاً مأثوراً يفيد أن المراد بقوله تعالى: ﴿ومن ذريتنا أمة مسلمة لك﴾ ـ الآية"، أنهما عنيا بذلك العرب، ويؤكد ما ذهب إليه بأثر حدثه به أحدهم، وذلك بإسناد منه قال فيه: "حدثنا موسى بن هارون قال: حدثنا عمرو بن حماد قال: حدثنا أسباط عن السدي: ﴿ومن ذريتنا أمة مسلمة لك﴾ يعنيان العرب"[2]، في حين نجده يعقب في آخر تفسيره لهذه الآية قائلاً: "وأما الأمة في هذا الموضع، فإنه يعني بها الجماعة من الناس"[3]، وكأنه بتعقيبه هذا يأخذ المعنى من قوله تعالى: ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾[4].

هذا وقد نلفي إسماعيل بن كثير يرد على ما أورده ابن جرير الطبري، إذ يذهب إلى أن تخصيص السدي في قصده من قوله تعالى: ﴿ومن ذريتنا أمة مسلمة لك﴾ أنهم العرب، هذا لا ينفي من عداهم فقال في ذلك "والسياق إنما هو في العرب، ولهذا قال بعده: ﴿ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم﴾ الآية، والمراد بذلك محمد ﷺ، وقد بعث فيهم كما قال تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم﴾، ومع هذا لا ينفي رسالته إلى الأحمر والأسود لقوله تعالى: ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾، وغير ذلك من الأدلة القاطعة"[5].

وعن تأويل ابن جرير الطبري لقوله تعالى: ﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾[6]، فهو يرى في الأمة التي خلت، المقصود بها هو نبي الله إبراهيم وأبناؤه إسماعيل وإسحاق ويعقوب عليهم السلام، وولدهم[7]. ثم يفصل ذلك بقوله: "أن الله تعالى يقول لليهود

---

(1) ـ جامع البيان في تأويل القرآن. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود شاكر، ومراجعة: أحمد محمد شاكر. دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية. 1374هـ، ج4، ص: 276؛ وفي المعنى نفسه نلفي صاحب تفسير التحرير والتنوير يذهب إلى أن الأمة هي اسم مشترك يطلق على معان كثيرة، والمراد منها هنا الجماعة العظيمة التي يجمعها جامع له بال من نسب أو دين أو زمان. ويقال أمة محمد مثلاً لأنهم اجتمعوا على الإيمان بنبوة محمد ﷺ، وهي بزنة فعله وهذه الزنة تدل على المفعول مثل لقطة وضحكة وقدوة. فالأمة بمعنى مأمومة اشتقت من الأم بفتح الهمزة، وهو القصد: لأن الأمة تقصدها الفرق العديدة التي تجمعها جامعة الأمة كلها؛ ينظر: تفسير التحرير والتنوير. محمد الطاهر بن عاشور. الدار التونسية للنشر (تونس)، المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر). تونس 1984، ج1، ص: 721.

(2) ـ م.س، ج3، ص: 74.

(3) ـ م.س، ج3. ص: 74.

(4) ـ سورة الأعراف، الآية: 159.

(5) ـ القرآن العظيم عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير. تقديم: عبد القادر الأرناؤوط، دار الفيحاء، دمشق ـ دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى 1414 هـ، 1994م، ج2، ص: 252.

(6) ـ سورة البقرة، الآية: 133.

(7) ـ ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن. الطبري. ج3، ص: 100.

والنصــارى: يا معشر اليهود والنصارى، دعوا ذكر إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والمسلمين من أولادهــم بغــير ما هم أهله، ولا تنحلوهم كفر اليهودية والنصرانية، فتضيفونها إليهم أمة، فإنهم أمة،.. ثم يســتطرد بالحديث، إلى أن يقول: ويعني بالأمة في هذا الوضع: الجماعة والقرن من الناس"[1]. وفي قوله تعــالى: ﴿وكذلــك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾[2]، يقول الطــبري: "كذلــك خصصــناكم ففضلناكم على غيركم من أهل الأديان، بأن جعلكم أمة وسطا... إلى أن يقول: وقد بينا أن الأمة هي القرن من الناس والصنف منهم وغيرهم"[3].

غير أن الطبري في شأن هذه الآية، لم نلفه يقف كثيراً عند لفظ الأمة كما عهدناه، بقدر ما وقف وفصــل كثــيراً، هذه المرة في لفظ (الوسط)، إذ نراه يذكر في شأن هذا اللفظ بأن الله تعالى وصفهم بــأنهم وسط لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلو فيه، غلو النصارى الذين غلوا بالترهب وقولهم في عيســى مــا قالوا فيه، ولا هم أهل تقصير فيه، تقصير اليهود الذين بدلوا كتاب الله وقتلوا أنبياءهم، وكذبــوا ربهــم وكفروا به؛ ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه، فوصفهم الله بذلك، إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها[4]. وكان قبل هذا قد توقف عند المدلول اللغوي لهذا اللفظ وأورد العديد من دلالاته. ومــن ذلــك نذكر على سبيل المثال قوله: "وأما الوسط فإنه في كلام العرب الخيار، يقال منه: فلان وســط الحسب في قومه، أي متوسط الحسب، إذا أرادوا بذلك الرفع في حسبه" [5] وفي آخر تفسيره لهــذه الآيــة، يؤكد القول بأن الوسط هو العدل، ذاهباً إلى ذلك مستشهداً بالأثر الذي حدثه به سلم بن جــنادة[6] ويعقوب بن إبراهيم، أنهما قالا: حدثنا حفص بن غياث عن الأعمش، عن أبي صالح عن أبي سعيد، عن النبي ﷺ قوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾، قال: عدولا[7].

ولتأكيد ذلك، ودائماً في هذا الشأن، نلفي ابن كثير المفسر يورد حديثاً رواه عن الإمام أحمد في مسنده يقول فيه: "وحدثنا وكيع عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد؛ قال: قال رسول الله ﷺ: يدعــى نــوح يــوم القيامة، فيقال لــه: هل بلغت؟ فيقول: نعم، فيدعى قومه، فيقال لهم: هل بلغكم؟ فــيقولون: مــا أتانا من نذير، وما أتانا من أحد، فيقال لنوح: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته. قال فذلــك قولــه: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾، قال: "والوسط: العدل، فتدعون فتشهدون له بالبلاغ ثم أشهد عليكم"[8].

(1) ــ م.س، ج3، ص: 100؛ وعن تأويل الطبري لهذه الآية، أخذ ابن كثير الرأي نفسه؛ ينظر في ذلك: تفسير القرآن العظيم. ابن كثير. ج2، ص: 255.

(2) ــ سورة البقرة، من الآية: 142.

(3) ــ جامع البيان في تأويل القرآن. الطبري. ج3، ص: 141.

(4) ــ ينظر: م.س، ج3، ص: 142.

(5) ــ م.س، ج3،ص:141.

(6) ــ هو شيخ الطبري، كثرت رواية الطبري عنه.

(7) ــ الحديث نقله ابن كثير في تفسيره؛ ينظر: ج2، ص: 261.

(8) ــ تفسير القرآن العظيم. ابن كثير. ج2، ص: 261.

وفي شأن قوله تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾، الآية:"[1]، فإن كلاً من الطبري و ابن كثير يذهبان إلى أن أهل التأويل قد اختلفوا في معنى لفظ (الأمة)، الوارد في الآية، كما اختلفوا في معنى لفظ (الناس) الموصوفين، بأنهم كانوا أمة واحدة، وفي ذلك يؤكد الطبري بالاستناد إلى قول بعضهم: "هم الذين كانوا بين آدم ونوح وهم عشرة قرون، كلهم كانوا على شريعة الحق، فاختلفوا بعد ذلك"[2]. ثم يؤيد مذهبه هذا بقوله: "حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا ابن داود قال: حدثنا همام بن منبه عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق، فاختلفوا فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، قال: وكذلك هي في قراءة عبد الله ﴿كان الناس أمة واحدة فاختلفوا﴾.. فتأويل (الأمة) على هذا القول الذي ذكرناه عن ابن عباس، الدين.. فكان تأويل الآية على معنى قول هؤلاء: كان الناس أمة مجتمعة على ملة واحدة ودين واحد، فاختلفوا، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين"[3].

ولكون ما ذهب إليه الطبري هو عينه ماذهب إليه ابن كثير في هذا الشأن، فإننا نلفيه يعلل مذهبه بقوله: "ولهذا قال تعالى: ﴿وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾ ــ الآية". أي من بعد ما قامت الحجج عليهم، وما حملهم على ذلك إلا البغي من بعضهم على بعض"[4].

كما نجد الطبري يقدم تأويلاً آخر، مستنداً فيه على أثر حدثه به محمد بن عمرو فحواه: "... كان الناس أمة واحدة" قال آدم"[5]، وهو يؤكد هذا القول معللاً إياه، بكون أن الله تعالى سماه بذلك لأنه ــ أي آدم عليه السلام ــ سبب لاجتماع الأشتات من الناس على ما دعاهم إليه من اختلاف الخير، فلما كان آدم عليه السلام سبباً لاجتماع من اجتمع على دينه من ولده إلى حال اختلافهم سماه بذلك أمة.

غير أن الطبري ما فتئ يورد قولاً آخر يقول بخلاف ذلك كله، إذ ذهب إلى أن القصد من قوله تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة﴾، أي كانوا على دين واحد، فبعث الله النبيين. والطبري في هذا نراه يميل إلى هذا القول الأخير، إذ أنه يشفعه بالحديث الذي سمعه من محمد بن سعيد الذي حدثه به أباه عن عمه عن أبيه عن جده، عن ابن عباس قوله: "كان الناس أمة واحدة"، قال: كان ديناً واحداً، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين"[6]، وهو الأمر نفسه الذي نجد الطبري يطمئن إليه في ختام تفسيره لهذه الآية بدليل الأقوال والأحاديث التي قدمها والتي وصلت حد الاستطراد، والتي جميعها تصب في كون المراد بالأمة هنا: الدين الواحد الذي على ملة آدم عليه السلام.

---

(1) ــ سورة البقرة، من الآية: 211.
(2) ــ جامع البيان في تأويل القرآن. الطبري. ج4، ص: 275.
(3) ــ م.س، ج4، ص: 276.
(4) ــ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج2، ص: 338.
(5) ــ ينظر: م.س، ج4، ص: 277 ــ 278.
(6) ــ ينظر: م.س، ج4، ص: 277 ــ 278.

أمـا عن الآية التي نجد أهل التفسير بالمأثور اختلفوا فيها كثيراً من حيث دلالتها اللغوية أو التأويلية فلعلهـا قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ ـ الآيـة"[1]. إذ لـم نجد آية أخرى تحوي لفظ (الأمة) قد استأثرتهم بالعناية بها أكثر من هذه الآية. ولعل الطـبري مـن الذين ذهبوا فيها كل مذهب، وقد يرجع ذلك عنده بالخصوص لاعتماده أكثر على عنصر الإخـبار وإيـراد الأحاديث والأقوال، دون أي ترجيح يمكن أن نعتبره ترجيحاً نابعاً من رؤيته الاجتهادية الخاصة، مقارنة بغيره ـ ولو بشيء من الاجتهاد ـ عند أهل التفسير بالرأي.

إن الطـبري نفسـه فـي هذه الآية، يقر بأن أهل التفسير والتأويل قداختلفوا فيها، وهنا لم يجد مناصـاً من عرض آراء غيره حول دلالة لفظ الأمة في هذه الآية، ليستأثر بأحد أقوالهم في النهاية. ومن أمثلة ذلك إيراده لقول بعضهم عن شأن الأمة ها هنا: "هم الذين هاجروا مع رسول الله ﷺ من مكة إلى المدينة، خاصة من أصحاب رسول الله ﷺ"[2]. فالطبري باختياره لهذا القول ـ وذلك بعد ما آثـره بـروايات أخر عن عمرو بن حماد عن أسباط عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ـ يقر بأن المراد بلفظ (الأمة): هم جماعة المهاجرين دون سواهم من آمن بالدعوة الإسلامية في ذلك الوقت.

والأمـر نجـده خلاف ذلك عند ابن كثير، إذ القصد من الأمة في هاهنا آية، هي أمة محمد ﷺ ذلك بأنهم خير الأمم... قال البخاري: حدثنا محمد بن يوسف عن سفيان عن ميسرة، عن أبي حازم، عـن أبي هريرة رضي الله عنه: ﴿وكنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ قال: خير الناس للناس تأتون بهم فـي السلاسل في أعناقهم حتى يدخلوا في الإسلام، وهكذا قال ابن عباس ومجاهد وعطية العوفي وعكـرمة وعطـاء والربـيع بـن أنس ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾، يعني خير الناس للناس، والمعنى: أنهم خير الأمم وأنفع الناس للناس"[3]

والصـحيح عـند ابـن كثير أن لفظ الأمة في الآية، هو عام في جميع الأمة، كل قرن بحسبه. وبالـرجوع إلى الطبري مرة أخرى، نجد فيما ذهب إليه من جملة أقواله المختلفة التي ذكرها: أنه لا يبتعد عما ذهب إليه ابن كثير، فالطبري يرجح من ضمن ما ذكره، الحديث المأثور المسند والمروي لـه، والقائل: "أن يعقوب بن إبراهيم حدثني قال: حدثنا ابن عطية، عن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جده، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ألا إنكم وفيتم سبعين أمة، أنتم آخرها وأكرمها عند الله"[4]

وعليه، فحسب ما ذهب إليه ابن كثير، وحسب القول الذي رجحه الطبري، تكون (الأمة) هاهنا، ذات مدلول ديني ـ وهذا خلاف ما عهدناه فيما مضى عند الطبري إذ يعتبر اللفظ مجرد جماعة من الـناس ـ فهـي تضم كل أتباع النبي ﷺ، سواء من أمة الدعوة أو أمة الإجابة[5]. أما ما دون هذه

---

(1) ـ سورة آل عمران، من الآية: 110.

(2) ـ ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن. الطبري. ج7، ص: 100.

(3) ـ ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن. الطبري. ج7، ص: 100.

(4) ـ جامع البيان في تأويل القرآن. الطبري. ج7، ص: 120.

(5) ـ ولعل الشيخ الطاهر بن عاشور يذهب هذا المذهب، الطبري. ج7، ص: 120.

الآية، فإن معظم الآيات الأخرى[1] التي تحوي لفظ الأمة، فإن الطبري وابن كثير يؤولانها بالجماعة من الناس مطلقاً من جهة، ومن جهة أخرى نلفيهما يجعلانها مرادفة للفظ (الملة)، وهنا تكون عندهما ذات مدلول ديني.

ومما سبق ذكره، وبعد تتبع نماذج من تأويلات هذين المفسرين للفظ، وخصوصاً ما ذهب إليه الطبري، فإننا نجد قد تم التركيز على اعتبار لفظ (الأمة) الوارد في معظم تلك الآيات التي قدمناها سابقاً بأنها الجماعة المتفقة على دين واحد، وملة واحدة، وبعبارة أخرى، وحسب هذين المفسرين، فإن تصور (الأمة) عندهما، إنما هو قائم عن علاقة بين الملة والدين من جهة، وبين الجماعة المطلقة من جهة أخرى .

ومن هذه العلاقة نشأ لديهما تصور وسط، هو أن الأمة معناها: الجماعة المجتمعة على دين وملة واحدة.

تصور الأمة عند أهل التفسير بالرأي

قبل أن نعرج إلى تصفح بعض تفاسير أهل الرأي والاجتهاد لمعرفة مفهوم لفظ الأمة وتصوره عندهم، لا بأس أن نشير إلى أننا سنتخذ من التفسير الكبير للفخر الرازي نموذجاً لذلك، باعتباره يحوي خصائص هذا النوع من التفسير، بالإضافة إلى بعض الوقفات عند تفسير القرطبي، غير أنه لا يفهم من عملي هذا بشأن تقسيم أهل التفسير إلى فريقين، أني أضع حدوداً بين التفسيرين، ذلك أنه من المعروف أن كل المفسرين لكتاب الله تعالى كانوا ينوون من وراء أعمالهم الجليلة، خدمة كتابه العظيم محاولين بذلك إفهامه وتقريبه لجمهور المسلمين، وعامة الناس. وعليه كان اختيارنا للتفسير بالرأي القائم على أركان المعرفة الكافية بشتى العلوم، والذي "لا يعارض نقلاً صحيحاً، ولا عقلاً سليماً، ولا علماً يقينياً ثابتاً مستقراً، مع بذل غاية التوسع في البحث والاجتهاد والمبالغة في تحري الحق والصواب، وتجريد النفس من الهوى والاستحسان بغير دليل، ومع مراقبة الله غاية المراقبة في كل ما يقول"[2]. وهذه الأركان والدعائم نحسبها موجودة في تفسير الرازي، والقرطبي.

إن الرازي في تأويله للكثير من الآيات التي تحوي لفظ (الأمة)، نجده يستعمل العقل، مبتعداً كل ما أمكن ذلك عن المنقول والروايات، لذلك نراه في كل ما يذهب إليه، يردفه بالتدليل والبرهان، جاعلاً من المنطق والعقل الطابع الذي يطبع تأويلاته وكل ذلك بالطبع في حدود ما يسمح به الشرع من استحكام العقل فيه. فهو على سبيل المثال يذهب في الآية الكريمة: ﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك

ـــ ولعل الشيخ الطاهر بن عاشور يذهب هذا المذهب، إذ يؤكد في تفسيره بأن المراد بـ(أمة)، عموم الأمم كلها من أمة الإسلام على تعاقب الأزمنة؛ ينظر: التحرير والتنوير. الطاهر بن عاشور. ج4، ص: 50.

(1) ـــ وهنا لا داعي لعرض الآيات الدالة على ذلك كلها، ولكن يمكننا الإشارة إليها فقط على سبيل المثال، وهي: الآية: 113 من سورة آل عمران، والآية: 50 من سورة المائدة، والآية: 93 من سورة النحل، والآية 91 من سورة الأنبياء، والآية: 53 من سورة المؤمنون، والآية: 22 من سورة القصص، والآية: 6 من سورة الشورى، والآية: 21 و22 من سورة الزخرف...

(2) ـــ الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير. د.محمد بن محمد أبو شهبة. ص: 82.

ومـــن ذريتنا أمة مسلمة لك﴾ ـــ الآية[1]، بالقول: "وأمة: قيل: هم أمة محمد ﷺ، بدليل قوله: وابعث فيهم رسولاً منهم"[2].

والقرطبي في تفسيره يرى ما يراه الرازي، فهو يقول في شأن الآية الكريمة: ﴿ومن ذريتنا أمة مسـلمة لـك﴾ ـــ الآية": أي ومن ذريتنا فاجعل؛ فيقال: إنه لم يدع نبي إلا لنفسه ولأمته، إلا إبراهيم فإنـه دعا مع دعائه لنفسه ولأمته، ولهذه الأمة؛ كما أنه يورد قولاً آخر يقول فيه: إن المراد بقوله: ﴿ومـــن ذريتـــنا﴾ العـرب خاصـة وذريـتهما العرب، لأنهم بنو نبت بن إسماعيل أو بنو تيمن بن إسـماعيل[3]... قـال ابـن عطية: وهذا ضعيف، لأن دعوته ظهرت في العرب وفي من آمن من غيرهم[4].

أما في شأن قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول علـيكم شهيداً﴾ ـــ الآية[5]"، فإن كلاً من الرازي والقرطبي، قد وقفا مطولاً عند تأويل لفظ (وسطاً)، بمـا في ذلك لفظ (أمة) كذلك. وفي هذا يذكر الرازي على سبيل المثال لا الحصر مسائل كثيرة في قولـه تعالى: ﴿أمة وسطا﴾ منها قوله: واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا أموراً: أحدهما، أن الوسط هـو العـدل، والدلـيل علـيه الآية، والخبر والشعر، والنقل، والمعنى.. فهو بعدما يأتي على الأدلة الأربعة الأولى يقول في الدليل الخامس الذي هو "المعنى" بقولـه: وأما المعنى فمن وجوه: أحدهما: أن الوسـط حقيقة في البعد عن الطرفين، ولاشك أن طرفي الإفراط والتفريط رديئان، فالمتوسط في الأخلاق يكون بعيداً عن الطرفين فكان معتدلاً فاضلاً، وثانيها: إنما سمي العدل وسطاً، لأنه لا يميل إلـى أحـد الخصمين، والعدل هو المعتدل الذي لا يميل إلى أحد الطرفين، وثالثها: لاشك أن المراد بقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾ طريقة المدح لهم لأنه لا يجوز أن يذكر الله تعالى وصفاً ويجعله كالعلـة في أن جعلهم شهوداً له، ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول إلا وذلك مدح، فثبت أن المراد بقولـه: "وسـطا" مـا يتعلق بالمدح في باب الدين، ولا يجوز أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهوداً إلا بكونهم عدولاً، فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة، ورابعها: أن أعدل بقاع الشيء وسطه، لأن حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال، والأطراف يتسارع إليها الخلل والفساد والأوسط محمية محوطة[6].

---

(1) ـــ سورة البقرة، من الآية: 127.

(2) ـــ التفسير الكبير. الفخر الرازي. دار الكتب العلمية. طهران. الطبعة الثانية. (د.ت)، ج4، ص: 61.

(3) ـــ اسماعـيل بن إبراهيم ـــ عليهما السلام ـــ حسب مواليدهم هي: نبايوت، بكر إسماعيل، وقيدار وأدبئيل، ومبسام ومشماع، ودومة ومسا وحدار، وتيما، ويطور، ونافيش وقدمة. ينظر: الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد). دار الكتاب المقدس في العالم العربي. سفر التكوين، الإصحاح 25: 12 ـــ 15.

(4) ـــ ينظر: الجامع لأحكام القرآن. محمد بن أحمد القرطبي. دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الثانية ، 1373 هـــ 1954م، ج 2، ص: 136.

(5) ـــ سورة البقرة، من الآية: 142.

(6) ـــ ينظر: التفسير الكبير. الرازي. ج4، ص: 97.

أمـا القرطبـي فـي مسألة الوسط فيضيف قائلاً: "ولما كان الوسط مجانباً للغلو والتقصير كان محموداً، أي هذه الأمة لم تغل غلو النصارى في أنبيائهم، ولا تقصير اليهود في أنبيائهم"[1].

أما عن معنى الأمة في قوله تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنـزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾ الآية: [2]"، فإن الرازي يرى في هذه الآيـة مسائل ـ وذلك بعد ما يفصل في سبب إصرار أولئك الناس على الكفر ـ ومن تلك المسائل يذكـر المسـألة الأولـى قائلاً فيها: "قال القفال: الأمة: القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم على بعض، وهو مأخوذ من الائتمام"[3].

هـذا، وبعـد تعقيـبه على ما ذكر، يستأنف الحديث عن معنى الأمة في الآية ذاتها، ويورد في حديـثه ذلـك خمسـة أقـوال، لكل قول أوجه، فهو يقف عند تأويل معنى لفظ (الناس) عوض لفظ: (الأمــة)، غـير أن وقفـته مع لفظ (الناس)، قد بين في دلالته معنى لفظ (أمة واحدة) الذي تلا لفظ (الناس)، بدليل قوله: "إن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام، وذلك لأنا بيـنا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله: "﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة﴾، وذكرنا أن كثيراً من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت في اليهود، فقوله تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة﴾، أي كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة، على دين واحد، ومذهب واحد، ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد، فبعـث الله النبيين وهم الذين جاؤوا بعد موسى عليه السلام، وأنزل معهم الكتاب: وهذا القول مطابق لنظم الآية، وموافق لما قبلها ولما بعدها"[4].

وعن قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولـئك هـم المفلحـون﴾[5]، فـإن القرطبي يورد قولاً واحداً في شأن لفظ (الأمة) قد اتفق به مع الرازي، والذي يقصد منه: الجماعة من العلماء دون سائر خلق الله، بينما نجد الرازي بالإضافة إلى ذلـك، يفصل فيما يذهب إليه بصفته وجهاً من وجوه التعليل، إذ الوجه الذي اتفق به مع القرطبي في شـأن معنى لفظ (الأمة) في الآية الكريمة، هوأن القائلين بهذا القول، قد اختلفوا على قولين: أحدهما أن فائدة كلمة (من) هي أن في القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهي عن المـنكر مـثل النسـاء والمرضى والعاجزين. والثاني أن هذا التكليف مختص بالعلماء، ويدل عليه وجهان، الأول: أن هذه الآية مشتملة على الأمر بثلاثة أشياء: الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. ومعلوم أن الدعوة إلى الخير مشروطة بالعلم وبالخير وبالمعروف وبالمنكر. فإن الجـاهل ربمـا عـاد إلى الباطل وأمر بالمنكر ونهى عن المعروف، وربما عرف الحكم في مذهبه وجهلـه فـي مذهـب صـاحبه فنهاه عن غير منكر، وقد يغلظ في موضع اللين، ويلين في موضع

[1] ـ ينظر: الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، ج2، ص: 154.
[2] ـ سورة البقرة، من الآية: 211.
[3] ـ التفسير الكبير. الرازي. ج6، ص: 11.
[4] ـ م.س: ج6،ص:14 .
[5] ـ سورة البقرة، الآية: 104.

الغلظة، وينكر مع من يزيده إنكاره إلا تمادياً، فثبت أن هذا التكليف متوجه على العلماء، ولاشك أنهم بعض الأمة"[1].

لقد تعمدنا الإتيان بهذا النص على الرغم من طول متنه ليتضح لنا مدى اجتهاد كل من الرازي والقرطبي، وطريقة تأويلهما للوصول إلى تأصيل المفهوم عن طريق التدليل العقلي والبرهنة المنطقية عندما تحتاج الضرورة إلى ذلك.

لكن هذا التخريج، وإن كان يبدو أقرب إلى الصحة، إلا أننا يمكن أن نعتقد بدلالة أخرى للفظ الأمة ضمن هذه الآية، إذ قد يكون المراد من ذلك: أصحاب رسول الله ﷺ، باعتبارهم كانوا قد أخذوا العلم من عنده عليه السلام، ليبلغوه إلى الناس، وعليه يؤول [ضم الهمزة] التخريج إلى أن أصحاب رسول الله كانوا أمة مجتمعة على القيام بتعلم الدين وتبليغ رسالته.

ووجه الإجمال في هذا، أن مدلول لفظ (الأمة) ههنا، إنما القصد منه عند هذين المفسرين، هم جماعة العلماء دون سواهم من عامة الناس، وذلك للأسباب التي ذكرها الرازي، والتي نراها نحن أنها أسباب يقبلها العقل، هذا مع العلم أننا رأينا أيضاً أن أصحاب التفسير بالمأثور من قبل، قد قدموا أحاديث مأثورة تقر كلها بأن المقصود بلفظ (الأمة)، هم جماعة العلماء، أو أصحاب رسول الله الذين تعلموا منه، وعلموا من أتوا بعدهم.

أما بشأن قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ ــ الآية[2]، فنجد القرطبي في أمر مدلول لفظ الأمة في هذه الآية، قد فصل في الكلام أكثر من كلام الرازي، ففي الوقت الذي اكتفى فيه الرازي بقوله: "والمعنى أنكم كنتم في اللوح المحفوظ خير الأمم، وأفضلهم، فاللائق بهذا أن لا تبطلوا على أنفسكم هذه الفضيلة.. وأن تكونوا منقادين مطيعين، وفي كل ما يتوجه عليكم من التكاليف"[3].

أما القرطبي، فيورد في تفسير هذه الآية، ثلاث مسائل يمكن لأي متعرف عليها أن يستثمر منها مدلول لفظ الأمة بطريقة مباشرة لا تستدعي التخمين وإعمال الفكر. ولعل السبب في ذلك، أننا ألفينا القرطبي في ذهابه إلى تأويل هذه الآية، يذهب مذهب أهل التفسير بالمأثور، وكشاهد على ذلك، يقول القرطبي ــ وذلك دائماً في شأن الآية السالفة الذكر ــ:".. فيه ثلاث مسائل: [ونحن سنورد له مسألتين لأن المسألة الثالثة لها علاقة بتأويل الشطر الثاني من الآية الكريمة]، الأولى: روى الترمذي عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول في قوله: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾، قال: أنتم تتمون سبعين أمة، أنتم خيرها وأكرمها عند الله.. وقال ابن عباس: هم الذين هاجروا من مكة إلى المدينة وشهدوا بدراً والحديبية، وقال عمر بن الخطاب: "من فعل فعلهم كان مثلهم، وقيل: هم أمة محمد رسول الله ﷺ. يعني الصالحين منهم وأهل الفضل، وهم الشهداء على

---

(1) ــ التفسير الكبير. الرازي. ج8، ص: 167؛ كما ينظر: الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، ج4، ص: 165.

(2) ــ سورة آل عمران، من الآية: 110.

(3) ــ التفسير الكبير. الرازي. ج8، ص: 177.

الناس يوم القيامة.. وقال الأخفش: يريد أهل أمة، أي خير أهل دين.."[1].

وعن مدلول لفظ الأمة في قوله تعالى: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات﴾ ـ الآية[2]، فإننا نجد كلاً من الرازي والقرطبي يتفقان في مدلولها، بذهابهما إلى القول بأن لفظ الأمة بمعنى الجماعة المتفقة على شريعة واحدة، ودين واحد لا اختلاف فيه، ولكن شاءت قدرته أن جعل الشرائع مختلفة، وذلك بقصد الابتلاء[3].

أما عن مدلول اللفظ في قوله تعالى: ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾[4]، فقد جاء بثلاثة معان عند القرطبي، وقد وافقه الرازي في معنى واحد، ذلك أن لفظ الأمة عند القرطبي، يعني أمة محمد ﷺ؛ كما يحملها معنى النفر الذين آمنوا بالدعوة الإسلامية من أهل الكتاب. هذا بالإضافة إلى معنى آخر يضيفه، وهو أن لفظ الأمة القصد منه قوم من بني إسرائيل تمسكوا بشرع موسى قبل نسخه، ولم يبدلوا ولم يقتلوا الأنبياء[5].

ومن الأسباب التي جعلت إبراهيم عليه السلام يتصف بكونه أمة واحدة في قوله تعالى: ﴿إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين﴾[6]، نلفي الرازي يدلل ذلك بمايلي:

أولها: إنه كان أمة وحده لكماله في صفات الخير كقوله:

وليس على الله بمستكثر   أن يجمع العالم في واحد

ثانيها: قال مجاهد، كان مؤمناً وحده، والناس كلهم كانوا كفاراً، فلهذا المعنى كان وحده أمة.

ثالثها: أن يكون أمة فعَلة، بمعنى مفعول كالرحلة والبغية، فالأمة هو الذي يؤتم به، ودليله قوله: ﴿إني جاعلك للناس إماما﴾.

رابعاً: أنه عليه السلام، هو السبب الذي لأجله جعلت أمته ممتازين عمن سواهم بالتوحد والدين الحق ولما جرى مجرى السبب لحصول الأمة، سماه الله تعالى بالأمة، إطلاقاً لاسم المسبب على السبب[7].

ومما تقدم ذكره، في شأن تصور الأمة لدى أهل التفسير بالرأي والاجتهاد، فإنهم بوجه عام، قد أوّلوا [بفتح الواو الأولى] التأويل نفسه الذي ذهب إليه أهل التفسير بالمأثور ـ على الرغم من تلك المقاربة العقلية من لدن أهل التفسير بالرأي ـ فكانت مفاهيمهم للفظ (الأمة) من خلال ما عرضناه

[1] ـ ينظر: الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. ج4، ص: 170.
[2] ـ سورة المائدة، من الآية: 50.
[3] ـ ينظر: الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى. 1357هـ، 1938م، ج6، ص: 211 كما ينظر: التفسير الكبير. الرازي. ج12، ص13.
[4] ـ سورة الأعراف، الآية: 159.
[5] ـ ينظر: الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. دار الكتب المصرية بالقاهرة. الطبعة الثانية، 1380م، ج7، ص: 306.
[6] ـ سورة النحل: الآية: 120.
[7] ـ ينظر: التفسير الكبير. الرازي. ج20، ص: 135.

من آي القرآن العظيم، تدور في معظمها حول معنى الجماعة المرتبطة بدين أو ملة، سواء كان ديناً أو ملـة أو شـريعة مطلقاً، أو خاصاً بالدين الإسلامي؛ كما وجدنا الأمة عندهم، إما خاصة بجماعة الإجابة أو خاصة بجماعة الدعوة عموماً.

تصور الأمة عند أهل التفسير الصوفي:

ممـا لاشك فيه أن الذين اهتموا بالتفسير الصوفي أو ما يسمى بالتفسير الإشاري، هم المتصوفة بالمقام الأول، إذ ذهبوا في تفسيراتهم باعتماد فيوضاتهم وتباريحهم وإلهاماتهم.. فراحوا بذلك يؤولون [بفـتح الهمـزة] بعض ما يتعرضون إليه من آي الذكر الحكيم، بعيداً عما يحمله اللفظ من تأويلات أقـرها النقل والعقل، وذلك في الكثير من المواضع. وعلى ذلك فإن علماء الدين، فريق منهم من قبل بهذا التفسير وذلك بشروط[1]. وأنا أحسب أن تلك الشروط يمكن أن تكون قد توافرت إلى حد ما في نـوع التفسـير الـذي اخـترناه نموذجاً لهذه الدراسة، وهو تفسير القشيري، والمعروف بـ(لطائف الإشارات).

يعلـق الإمـام القشيري على الآية الكريمة: ﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسـألون عما كانوا يعملون﴾[2]، بخطابه للأمة المقصودة في الآية بقوله: حالت بينكم وبينهم حواجز مـن القسـمة؛ فهم على الفرقة والغفلة أسسوا بنيانهم، وأنتم على الزلفة والوصلة[3] ضربتم خيامكم وعتيق فضلنا لا يشبه طريد قهرنا"[4].

وعن قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شـهيدا﴾ ــ الآيـة[5]، نـترك القشـيري وحده يعبر عن قصده من دلالة الأمة المراد في هذه الآية الكريمة، يقول القشيري: "فجعل هذه الأمة خيار الأمم، وجعل هذه الطائفة خيار هذه الأمة، فهم خيار الخـيار فكما أن هذه الأمة شهداء على الأمم في القيامة، فهذه الطائفة هم الأول وعليهم المدار، وهم القطـب[6] وبهـم يحفـظ الله جميع الأمة، وكل من قبلته قلوبهم فهو المقبول، ومن ردته قلوبهم فهو

---

(1) ــ من جملة تلك الشروط التي اشترطت: ألا يدعي المفسر أن ما أتى به من تأويل باطني هو وحده دون ظاهره، وأن ما أتى به لا يتعارض مع الشرع، سواء أكان نقلاً أو عقلاً، وألا يكون تفسيره منافياً لظاهر النظم القرآني، كما يجب أن يكون فيما يذهب إليه، من شاهد شرعي يؤيده؛ ينظر: التعبير الفني في القرآن. د.بكري شيخ أمين. دار الشروق، ص: 124.

(2) ــ سورة البقرة، الآية: 133.

(3) ــ وهو أن يرى العبد ذاته متصلة بالموجود الأحدي، وألا يتقيد بوجود نفسه، وأن يرى السالك المدد والجود من غير انقطاع حتى يبقى الموجود باقياً بالله؛ ينظر: معجم مصطلحات الصوفية. د.عبد المنعم الحفني. دار المسيرة، بيروت الطبعة الأولى، 1400 هـ، 1980م، ص: 10.

(4) ــ لطائف الإشارات. القشيري. تحقيق: د.إبراهيم بسيوني، دار الكتاب العربي بالقاهرة، ج/1، ص: 143.

(5) ــ سورة البقرة، الآية: 142.

(6) ــ القطب: هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان، ويسمى بالغوث أيضاً، باعتبار التجاء الملهوف إليه، ويسمى أيضاً، بقطـب العالم، وقطب الأقطاب، والقطب الأكبر، وقطب الإرشاد، وقطب المدار؛ ينظر: معجم مصطلحات الصوفية. د.عبد المنعم الحفني، ص: 217 ــ 218.

المردود، الحكم الصادق لفراستهم، والصحيح حكمهم، والصائب نظرهم، عصم جميع الأمة عن الاجتماع على الخطأ، وعصم هذه الطائفة عن الخطأ في النظر والحكم، والقبول والرد"[1].

إن دلالة الأمة عند القشيري انطلاقاً مما ذهب إليه لهي بحق جماعة أهل الحقائق دون سواهم، إنهم أصفياء الله الداعون إلى الحق والقائمون عليه.

كما أن الأمة عنده في قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾ ــ الآية[2]. هي الصفة الصافية من الأمة الإسلامية، فالأمة ههنا متمثلة في أولئك القوم الذين "قاموا بالله لله، لا تأخذهم لومة لائم، ولا تقطعهم عن الله استنامة إلى علة، وقفوا جملتهم على دلالات أمره، وقصروا أنفسهم واستغرقوا أعمارهم على تحصيل رضاه، عملوا لله، ونصحوا الدين لله، ودعوا خلق الله إلى الله، فربحت تجارتهم، وما خسرت صفقتهم"[3].

ومن الفيوضات الصوفية التي يعطيها الإمام القشيري للفظ الأمة في قوله تعالى: ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾ ــ الآية[4]، قوله: "لما كان المصطفى صلوات الله عليه أشرف الأنبياء، كانت أمته ــ عليه السلام ــ خير الأمم، ولما كان خير الأمم كانوا أشرف الأمم، ولما كانوا أشرف الأمم، كانوا أشوق الأمم، فلما كانوا أشوق الأمم، كانت أعمارهم أقصر الأعمار، وخلقهم آخر الخلائق لئلا يطول مكثهم تحت الأرض، وما حصلت خيريتهم بكثرة صلواتهم وعباداتهم، ولكن بزيادة إقبالهم، وتخصيصه إياهم، ولقد طال المتقدمين بالباب ولكن لما خرج الإذن بالدخول تقدم المتأخرون:

وكم باسطين إلى وصلنا أكفهم لم ينالوا نصيبا[5]

أما تصوره للأمة في قوله تعالى: ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾[6]، فهي جماعة أولياء الله وأقطاب التصوف، وغياث الخلق، فلقد: "أجرى الحق ــ سبحانه ــ سنته بألا يخلي البسيطة من أهل لها هم الغياث، وبهم دوام الحق في الظهور، وفي معناه قالوا:

إذا لم يكن قطب فمن ذا يديرها؟

فهدايتهم بالحق أنهم يدعون إلى الحق ويدلون على الحق، ويتحركون بالحق، ويسكنون للحق بالحق، وهم قائمون بالحق، يصرفهم الحق بالحق، أولئك هم غياث الخلق؛ بهم يسقون إذا قحطوا

(1) ــ لطائف الإشارات. القشيري، ج1، ص: 145.
(2) ــ سورة البقرة، من الآية: 104.
(3) ــ لطائف الإشارات. ج1، ص: 270.
(4) ــ سورة آل عمران، من الآية: 110.
(5) ــ لطائف الإشارات. القشيري. ج1، ص: 282.
(6) ــ سورة الأعراف، الآية: 182.

ويمطرون إذا أجدبوا، ويجابون إذا دعوا"[1].

فمن هذا الذي عرضناه، يتضح لنا أن لفظ الأمة عند الإمام القشيري، القصد منه الطائفة أو الجماعة الخيار من هذه الأمة الإسلامية، فهو يتصور الأمة ههنا على وجه الخصوص أنهم جماعة أولياء الله تعالى المنتمون إلى ولايته، فهم جماعة الأقطاب والغياث من الذين خصهم الله بعنايته وأثبتهم في الوثاق والمحبة والتوحيد، وهم أهل الضياء، واليقين، والوصلة، والألفة، والمعتكفون على البساط، المنتظرون الدخول إلى حضرته العلية.

خاتمة:

وفي آخر هذا المقام، لا نزعم أننا قد أتينا على جميع ما قاله أهل التفسير في تراثنا الإسلامي في شأن مفهومهم للأمة، ذلك أنه من الصعوبة بمكان أن نرصد جميع ما كان يخلد في أذهانهم عن تصورهم لهذا الموضوع؛ كما أننا لا نزعم أيضاً أننا جئنا على كل الآيات التي احتوت على هذا اللفظ المقصود بالدراسة. وما فعلناه لا يعتبر إلا اجتهاداً متواضعاً حاولنا فيه قدر الإمكان جمع بعض الشتات المتناثر في تفسيراتهم التراثية.

وإن جاز لنا أن نرصد لهذا العمل من نتائج، فإننا نجملها فيما يلي:

1 ــ إن فكرة الأمة نظراً لأهميتها، أخذت معاني مختلفة عبر التراث الإسلامي، وفي جميع جوانبه: اللغوية، والدينية، والتاريخية.. وهذا على الرغم من الإشكالات التي شهدها هذا المصطلح عبر تاريخ الفكر التراثي الإسلامي.

2 ــ من خلال هذا العرض، اتضح لنا، أن النص القرآني قد احتوى على لفظ (القوم)، إلا أنه لم يستأثر عناية أهل التفسير، وقد يكون لهذا الأمر من سبب، يمكن أن نرجعه بلا شك إلى أن لفظ (القوم) ورد ضمن الخطاب القرآني معبراً عن المحدودية المحجمة والقلة، وإن كثر القوم، بينما نجد لفظ (الأمة) يدل في كثير من آي القرآن العظيم على السعة والكثرة؛ فكأننا بلفظ الأمة يدل على الرباط الروحي والمتصف بالديمومة والأزلية غير المحدودة بزمان ولا بمكان، حتى بعد فناء الدنيا، بينما لفظ (القوم) رباطه مادي ويدل على المحدودية المنقطعة بمرور الزمن واندثار المكان.

3 ــ حينما نظرنا إلى مفهوم الأمة عند أهل التفسير في تراثنا الإسلامي، وجدناهم قد واجهوا شيئاً من الصعوبات في تحديد المفهوم الكامل للمصطلح، وكان في اعتقادنا أن سبب ذلك يرجع إلى خلو الخطاب القرآني نفسه من نصوص صريحة تعرف معنى لفظ الأمة، غير أن البعض من المفسرين قد تنبهوا لهذا الإشكال، وحاولوا معالجته بطرق مختلفة باعتمادهم النقل تارة والعقل تارة أخرى، بالإضافة إلى العرفان وهذا ما عمل به

[1] ــ لطائف الإشارات. القشيري. ج2، ص: 287.

المفســرون الصوفيون. لكن مثل هذا العمل منهم لم يكن صارماً في وضوحه وبالتالي لم يــزيل الإبهامــات والالتباسات التي تلازم استعمال ذلك اللفظ، في حين نرى ماتم الاتفاق علــيه مجتمعيــن هو تصورهم للأمة بأنها تلك الطريقة والجماعة المتفقة على دين واحد، الأمر الذي جعلهم على هذا الحال يقدمون معنى الطريقة على معنى الجماعة في كثير من اجــتهاداتهم وتأويلاتهم، بحيث تصبح تلك الجماعة متميزة ومعروفة بالطريقة التي تتبعها. بيــنما عند أهل التفسير الصوفي، فقد ألفينا المفهوم يأخذ منحى آخر، وهو التخصيص لا التعمــيم؛ فالأمــة كمــا ألفناه عندهم هم فقط خيار الأمة الإسلامية المنتسبون إلى ولايته، والمعروفون بالأقطاب والغياث وأهل الضياء والوصلة والألفة.

□

قائمة المصادر والمراجع:

1 ــ القرآن الكريم: برواية ورش عن الإمام نافع.

2 ــ الإسـرائيليات والموضوعات في كتب التفسير. د.محمـد بـن محمـد أبو شهبة، مكتبة السنة القاهرة الطبعة الرابعة 1408هـ.

3 ــ التعبـير الفني في القرآن. د.بكري الشيخ أمين. دار الشروق .(د.ط)، (د.ت).

4 ــ تفسـير الـتحرير والتـنوير. محمد الطاهر بن عاشور. الدار التونسية للنشر (تونس)، المؤسسة الوطنـية للكتاب (الجزائر)، تونس1984، ج1، وج4.

5 ــ تفسـير القـرآن العظيم. عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير. تقديم: عبد القادر الأرناؤوط. دار الفـيحاء، دمشـق ــ دار السلام، الرياض. الطبعة الأولى 1414هـ، 1994م، ج1، وج2.

6 ــ التفسـير الكبـير. الفخـر الرازي. دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية (د.ت)، ج4، وج 6 وج8، وج12، وج20.

7 ــ جـامع البيان في تأويل القرآن. أبو جعفر محمد بـن جريـر الطـبري. تحقيق: محمود شاكر ومـراجعة: أحمـد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1374هـ، ج3 وج4، وج7.

8 ــ الجامع لأحكام القرآن. محمد بن أحمد القرطبي. دار الكتـب المصـرية بالقاهرة، الطبعة الأولى 1357هـ، 1938م، ج6.

ــ الطبعة الثانية، 1373هـ، 1954م، ج2، وج4.

ــ الطبعة الثالثة 1380 هـ، 1960م، ج7.

9 ــ الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في العالم العربي، سفر التكوين.

10 ــ لطائف الإشارات. القشيري. تحقيق: د.إبراهيم بسـيوني، دار الكـتاب العربي، بالقاهرة (د.ط) (د.ت)، ج1.

11 ــ معجـم مصـطلحات الصوفية، د.عبد المنعم الحفنـي. دار المسيرة، بيروت، الطبعة الأولى 1400 هـ، 1980م.

□□□

الرَّاغب الأصفهانيُّ وكتابه المُحاضرات

عدنان عمر الخطيب*

(1)

الرَّاغب الأصفهانيّ: حياته وآثاره

مصادرُ *ومراجعُ كثيرة ترجمت للرَّاغب الأصفهانيّ، إلاَّ أنَّها لم تأت في حقِّه على ما ينقعُ الغُلَّة؛ فاضطربت في ذكر اسمه، ولم تذكر لنا خبراً عن شيوخه وتلامذته، فإذا ما أتت على آثاره، ذكرت نُتفاً منها، أمَّا سنة وفاته فأعظمْ بالخلاف في تحديدها! حتَّى إنَّ هذا الخلاف امتدَّ على مدار قرنين ونصف القرن تقريباً. ومع ذلك كلِّه استطاع فيما بعد د. عمر عبد الرَّحمن السَّاريسيّ أن يجمع الخيوط من هنا وهناك عن الرَّاغب، مُنشئاً من خلالها كتاباً كاملاً عنه بعنوان: "الرَّاغب الأصفهانيّ وجهوده في اللُّغة والأدب"*[1] *وهو كتاب قيِّم، أقامه مُؤلِّفه على تمهيد في الحياة العقليَّة والأدبيَّة في القرن الرَّابع الهجريّ، ثمّ عرض لحياة الرَّاغب وعصره وآثاره التي تناولت العقيدة وعلم الكلام والفِرَق والأخلاق والتربية والتَّفسير والأدب واللُّغة. هذا ما في الباب الأوَّل من الكتاب، وأمَّا الثَّاني فأتى فيه على جهود الرَّاغب في اللُّغة، وأمَّا الثَّالث فجهوده في الأدب، وأمَّا الرَّابع فجهوده في العلوم الأخرى: التَّفسير، والعقيدة، والأخلاق، ثمّ تأتي بعدُ خاتمة الكتاب.*

وهنا تحسن الإشارة إلى أنَّ د. السَّاريسيّ نفسه أشار إلى كتاب أُلِّف عن الرَّاغب قبل كتابه، إلاَّ أنَّه لم يستطع الوقوف عليه، وكذا نحنُ، وهو بعنوان: "الرَّاغب الأصفهانيّ ومنهجه في كتاب المفردات في غريب القرآن" -رسالة ماجستير مقدَّمة من الطالب عبَّاس محمَّد عبد الحميد بجامعة

---

* كاتب سوري.

[1] الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، د. عمر عبد الرحمن الساريسي، ط1، مكتبة الأقصى -عمَّان 1407هـ/1987م (292 ص).

الاسكندريَّة -كليَّة الآداب.

ولمَّا كان الأمر كذلك، رأينا أن نأتي بالتَّعريف الموجز غيرِ المُخلِّ عن الرَّاغب: حياته وآثاره، على تقدير أنَّ من أراد التوسُّع، فعليه بالكتابين المُشار إليهما قبل.

فمن هو الراغب الأصفهاني؟

هو أبو القاسم الحُسين بن محمَّد بن المُفَضَّل بن محمَّد المعروف بالرَّاغب الأصفهانيّ.

كذا الرَّاجح في كُنيته واسمه ولقبه، وقيل غير ذلك [1].

ولد بأصفهان، وترعرع فيها، ثمّ انتقل إلى بغداد، وفيها حصَّل علوم عصره، فكان العلاَّمة الماهر المقبول عند الخاصَّة والعامَّة، والمُحقق الباهر في اللُّغة والأدب والشِّعر والتَّفسير والكلام

---

[1]- انظر الرَّاغب وما في أمره من خلاف في: تاريخ حكماء الإسلام: البيهقي -تح. محمَّد كرد عليّ /112 -113، وتاريخ الحكماء: الشَّهْرَزوريّ -تح. د. أبو شويرب /320، وسير أعلام النُّبلاء: الذَّهبيّ 18 /120 -121، والوافي بالوفيات: الصَّفدي 13 /45، والبُلغة: الفيروز آباديّ -تح. محمَّد المصريّ /91، والمزهر: السّيوطيّ -تح: محمَّد أبو الفضل إبراهيم وآخرين 1 /201، والبُغية: السّيوطيّ -تح. محمَّد أبو الفضل إبراهيم 2 /297، وطبقات المُفسِّرين: الدَّاوديّ -تح. عليّ محمَّد عمر 2 /329، ومفتاح السَّعادة: طاشكبري زاده -تح. د. دحروج /778 -779، وكشف الظُّنون: حاجي خليفة 1 /36 و131 و377 و477 و462 و739 و827 و881 - 2 /1609 و1773، وأسماء الكتب: رياضي زاده -تح. د. التونجي /263، وطبقات المُفسِّرين: الأدنة وي -تح. سليمان الخزي /168 -169، والبُلغة: القنُّوجيّ -تح. نذير المكتبيّ /510، وأبجد العلوم: القنُّوجيّ -تح. عبد الجبَّار زكار 3 /68، وتاريخ آداب اللُّغة العربيَّة: زيدان 2 /45 046، وهديَّة العارفين: البغداديّ 1/311، وروضات الجنَّات: الخوانساريّ 3 /186 -216، ومعجم المطبوعات: سركيس 2 /922، والكُنى والألقاب: القُمّيّ 2 /268 -269، وسفينة البحار: القُمّيّ 1 /528 -529، وأعيان الشِّيعة: مُحسن الأمين 6 / 160 -162، وكنوز الأجداد: محمَّد كرد عليّ /256 -259، ودائرة معارف القرن العشرين: محمَّد فريد وجدي 4 / 152، وتاريخ بروكلمان 5 /209 -212، والموسوعة العربيَّة المُيسَّرة: محمَّد شفيق غربال 1 /854، والذَّريعة: آغا بُزُرْك الطِّهرانيّ 1 /374 و4 /351 و5 /45 -46 و8 /95 و10 /28 و20 /128، وطبقات أعلام الشِّيعة: الثقات العيون: آغا بُزُرْك الطِّهرانيّ -تح. د. علي مثروي /81، والأعلام: الزِّركلي 2 /255، ودراسات في الأدب العربيّ والتَّاريخ: محمَّد عبد الغنيّ حسن /139 -146، ومعجم المؤلِّفين: كحَّالة 1 /642، وتاريخ فرُّوخ 3 /214 -216، وفهرس الخزانة التَّيموريَّة (أسماء المؤلِّفين) 3 /108 -109، وفهرست المكتبة الخديويَّة 1 /216 -217 و4 /254 -255، ودائرة المعارف الإسلاميَّة 9 /473 -475، والقاموس الإسلاميّ: أحمد عطيَّة الله 2 /472، وذخائر التُّراث العربيّ الإسلاميّ: عبد الجبَّار عبد الرَّحمن 1 /532 -533، وموسوعة المورد العربيَّة: منير بعلبكيّ 1 /97، ومعجم المُفسِّرين: عادل نويهض 1 / 158 -159، ومعجم الأعلام: الجابيّ /217، والموسوعة الإسلاميَّة المُيسَّرة: د. عكَّام 6 /1145، وموسوعة المصادر والمراجع: د. عبد الرَّحمن عُطْبَة /108 و456 -457، ومع المكتبة العربيَّة: د. عبد الرَّحمن عطبة /71 -72 و260، والمعجم الشَّامل للتُّراث العربيّ المطبوع: د. صالحيَّة 3 /27 -29، وكشَّاف معجم المؤلِّفين: د. فوَّاج عطا سالم 1 /597، ومداخل المؤلِّفين: فكري الجزَّار 1 /528.

وانظر كذلك مُقدِّمات كتب الرَّاغب المُحقَّقة، ونذكر منها: مُقدِّمة السَّاريسيّ لكتاب مجمع البلاغة - 1 /29 -30، ومُقدِّمة صفوان داووديّ لكتاب مُفردات ألفاظ القرآن /1 27، ومُقدِّمة د. رياض عبد الحميد مُراد لكتاب: مُحاضرات الأدباء 1 /7 -28.

وكذا: مجلَّة المُقتبس 2 /98 -99، ومجلَّة مجمع اللُّغة العربيَّة بدمشق 22 /106 -109 و24 /275 -276 و51 /114 -117، ومجلَّة مجمع اللُّغة العربيَّة الأردنيّ -مج: 2 /ع 3 -4 /97 -106 وع: 11 -12 /43 -76.

والحكمة والحديث والأخلاق والفقه... ولكنَّ حظَّه في هذه العلومِ جميعها من المعقولات كان أكثر من المنقولات، وهو أوّل من طبَّق الحكمة، أي: علم العقل على الشريعة، ولا غرْوَ؛ فهو من حكماء الإسلام الكبار. وحسبُهُ فَخاراً بعدُ أنَّ الإمام الغزاليَّ -وهو من هو -كان يُجل مُصنفاته، ولا سيَّما كتابه: الذَّريعة إلى مكارم الشَّريعة؛ إذ كان يستصحبه ويستحسنه لنفاسته. وأمَّا الإمام البيضاويّ فطالما نقل في تفسيره تحقيقاتٍ مُنيفةً من تفسير الرَّاغب.

ولا عجبَ أن نشهد هذا الإعجاب الظَّاهر بمُصنَّفات الرَّاغب؛ فكيف تمتاز بالجمع الواسع البارع وبحسن الاختيار والذَّوق، مع دقَّة المُلاحظة وحضور النكتة [1]، فضلاً عن جودة تنسيقه لفصول كتبه وسهولة عبارتها مع بلاغتها، واقتصاره في تقريره على ما يجب أن يبقى في الذِّهن ولا تعافه النَّفس لطوله ولفه ودورانه [2]. "والمُحاضرات" تشهد للرَّاغب بصحَّة هذا التَّنسيق وبحسن الاختيار والذَّوق كما سيظهر لنا بعدُ في دراستنا للكتاب.

والرَّاغب في كتبه يُمثِّل لنا غيرَ رجل: فإذا ما كتب في علوم القرآن، كان من أعظم العلماء الذين يُحسنون استخراج الآي من القرآن، ويُورد دونها عند الاقتضاء دليلاً على ما يُريدون الإفاضة فيه [3]، كما في "المفردات" وغيره. وأمَّا إذا ما كتب في الأدب، فهو فيه أديب على أكمل وجه عُرف به أديب، يضع بين يديك يتيمات النثر وفرائد الشعر باختيارٍ مُوفَّقٍ يُحسدُ عليه، كما في "مُحاضراته" و"مجمع البلاغة".

وهو لا يتكلَّم في كتبه على نفسه، ويعدُّ ذلك معيباً وإزراءً بالعقل. قال في مُقدِّمة مُحاضراته: "وأعوذ بالله أن أكون ممَّن مدح نفسه وزكَّاها، فعابها بذلك وهجاها، وممَّن أزرى بعقله لإعجابه بفعله" [4].

ولعلَّ هذا الموقف السَّامي من الرَّاغب قد جعله مغموراً عند مُترجميه - على كثرتهم- فلم يذكروا لنا -كما قلتُ قبلُ -في كتبهم شيئاً من سيرته الذَّاتيَّة -ولو طرفاً يسيراً من أخباره -فضلاً عن إغفالهم ذكر تلامذته وأساتذته [5]، ثمّ اختلافهم في عقيدته؛ فقيل: هو مُعتزليٌّ، وقيل: سنيٌّ

---

(1)- تاريخ فرُّوخ 3 /214.

(2)-كنوز الأجداد /257.

(3)- المرجع السَّابق /258.

(4)-المحاضرات 1 /4.

(5)-رجَّح مُحقِّق "المفردات" صفوان داووديّ أن يكون أبو منصور الجبَّان من أساتذة الرَّاغب، فقال: "الكنَّ الذي يغلبُ على ظنِّي، ويترجَّح عندي أنّه (الرَّاغب) قرأ العربيَّة على أبي منصور الجبَّان، واسمه محمَّد بن عليّ بن عمر. قال عنه ياقوت: أحد حسنات الرَّيّ وعلمائها الأعيان، جيِّد المعرفة باللُّغة، باقعة الوقت (الباقعة: الذَّكيّ)، وفرد الدَّهر، وبحر العلم، وروضة الأدب. وقال القفطيُّ.. وكان الصَّاحب يُعزُّهُ ويُجلُّهُ، وله مُناظرة مع ابن سينا. صنَّف كتاب الشَّامل في اللُّغة.. وقال السّيوطيّ: الشَّامل في اللُّغة قرئ عليه سنة ستّ عشرَة وأربعمئة.

والذي حملني على هذا الظَّنّ أنّه أوَّلاً كان معاصراً للرَّاغب وفي طبقة قبل طبقته؛ إذ إنّه أدرك الصَّاحب بن عبَّاد، والرَّاغب لم يُدركه مُجالسة. ثانياً: أنَّ الرَّاغب نقل عنه باسمه في كتاب المفردات (دلى /317)". (المفردات: مُقدِّمة المحقِّق /1 -2).

شافعيٌّ، وقيل: شيعيٌّ إماميٌّ. ولكلٍّ من ترجم له دليله فيما ذهب إليه، ولن أعرض لهذه الأدلّة البتّة، فليس مجالها المقال، فمن أرادها، فعليه بمصادر ترجمة الرّاغب ومراجعها.

فإذا ما فرغنا من عقيدة الرّاغب، وعرضنا لوفاته وصولاً إلى العصر الذي كان فيه، وجدنا أنفسنا أمام اختلاف عريض بابه متّسع زمنه، حتّى إنه امتدّ -كما أسلفت- قرنين ونصف القرن تقريباً، بدأ من عام 322هـ، وامتدّ إلى عام 565هـ، وذلك وفق الآتي :

402هـ، 406هـ، 412هـ، 425هـ، 440هـ، 452هـ، 500هـ، 502هـ، 503هـ، 535هـ، 565هـ.

على أنّ غير باحث مُحدث اجتهد، فرجّح زمناً تقريبياً لوفاة الرّاغب؛ فهذا د. السّاريسيّ رجّح في كتابه عن الرّاغب، بغير دليل وقف عليه، وفاته في أوائل المئة الخامسة من عام 400هـ إلى عام 410هـ على أبعد تقدير [1]. في حين رجحَ مُحقّق مُفردات ألفاظ القرآن صفوان داووديّ وفاة الرّاغب في حدود سنة 425هـ [2]. أمّا د. رياض عبد الحميد مُراد فذهب إلى أنّ الرّاغب توفي في حدود سنة 502هـ، وهو التّاريخ الذي عليه أغلب من ترجم للرّاغب من المُحدثين

ويبدو أنّ الأقرب للصّواب ما ذهب إليه الأخير بدليل ما وقع عليه في كتاب المُحاضرات الذي حقّقه؛ فلقد وقف فيه على شعر للمُشطّب الهمذانيّ المُتوفّى سنة 468هـ [3]. فوجود المُشطّب في المُحاضرات ينفي وفاة الرّاغب في أوائل المئة الخامسة أو في حدود سنة 425هـ، ويُرجّح وجود الرّاغب إلى أوائل المئة السّادسة على أبعد تقدير.

أمّا آثاره التي أبت إلاّ تخليد هذا العلم الفذّ فقد ضمّت بين دفّتيها العلوم التي حصّلها، فكانت آثاراً في الشّعر واللغة والأدب والفقه والتّفسير والعقيدة والحكمة والتّربية.. طبّقت شهرتها الآفاق، وقد تناثر ذكرها في مصادر مُترجمي الرّاغب ومراجعهم. المعاصرين إحصاء آثاره وافيةً أو شبهَ وافية عدداً ومضموناً وأماكنَ طبع، وهم: د. رياض عبد الحميد مُراد في تقديمه للمُحاضرات 1/ 10-15. ودفعاً للإطالة التي لا طائلَ تحتها رأينا أن نجتزئ بذكر بعض آثاره المشهورة المطبوعة، فمن أراد الزّيادة، فعليه بما ذكر هؤلاء الباحثون الثّلاثة المُشار إليهم:

1-الاعتقادات.

2-تفصيل النّشأتين وتحصيل السّعادتين.

3-الذّريعة إلى مكارم الشّريعة.

4-رسالة في آداب الاختلاط بالنّاس.

5-رسالة في ذكر الواحد والأحد.

---

(1)- الرّاغب الأصفهانيّ /45، ومجمع البلاغة 1 /29 -30 (مقدّمة المحقّق).

(2)- المفردات /24 -27.

(3)-المحاضرات 1 /9 و235.

6-مجمـع البلاغة، ويُسمَّى أفانين البلاغة أيضاً: وهو عند د. السَّاريسيّ الكتاب المُختصر عن المُحاضرات، وعند د. رياض عبد الحميد مُراد مُسوَّدة المُحاضرات ليس إلاّ.

7-مُحاضرات الأدباء ومُحاورات الشُّعراء والبُلغاء.

8-مُفردات ألفاظ القرآن.

9-مُقدِّمة التَّفسير.

(2)

مُحاضرات الأدباء ومُحاورات الشُّعراء والبُلغاء

لعلَّـه من المُستحسن قبل الولوج في تِبيان مُحاضرات الرَّاغب مادَّةً ومنهجاً وما إليهما ممَّا هو وثـيق الصِّـلة بالكتاب أن نقف القارئ الكريم على مفهوم المُحاضرة؛ ليكون ذلك مفتاحنا إلى كتاب الراغـب. فعلـمُ المُحاضرة: علمٌ يحصل منه ملكة إيراد كلام للغير، مناسب للمقام من جهة معانيه الوضعيَّة أو من جهة تركيبه الخاصّ، والغرضُ منه تحصيل تلك الملكة، وفائدتُهُ الاحتراز عن الخطأ في تطبيق كلام منقول عن الغير على ما يقتضيه مقام التَّخاطب من جهة معانيها الأصليَّة ومن جهة خصوص ذات التَّركيب نفسه [1].

والحـقُّ بعـدُ أنَّ مُحاضـرات الرَّاغـب ما هي إلاَّ تطبيق عمليّ لهذا التَّعريف؛ فالمؤلِّف في موسـوعته الأدبـيَّة الشَّـاملة هـذه حشـد جُلَّ معارفه في الأدب واللُّغة والدِّين والأخلاق والحكمة والسِّياسـة.. جامعاً في ذلك بين المنظوم والمنثور بعبارة بليغة فصيحة، ليكون ذلك عوناً للأديب في مجالسـه علـى إيـراد العبارة المُستشهد بها في موطنها، فلا يحضره ساعة الاستشهاد حصَرٌ. وقد أوضـح الرَّاغب في مُقدِّمته هذه الغاية، فقال: "وأولي من يصرف همَّته إلى مُراعاة مثل هذا الكتاب مـن تحلَّـى بطرف من الآداب، فيصير به طليق اللِّسان ذليق البيان. فكم من أديب تتقاعد به بداهة المقـال في كثير من الأحوال، فلا يجد في فيهه مُساعفةً، ولا من علمه مُكانفةً، فيرى في العيّ مثل باقل، وإن كان من الغزارة سحبان وائل" [2].

وهـذا التَّطبـيق العمليّ من الرَّاغب لمفهوم المُحاضرة لم يكن فيه بدْعاً، بل هو واسطة العقْد، فهـناك مـن سبقه إلى هذا المضمار من أمثال: ابن قُتيبة (ت: 276هـ) في "عيون الأخبار"، والمُبرِّد (ت: 285هـ) في "الكامل" و"الفاضل"، وأبي الطَّيِّب الوشَّاء (ت: 325هـ) في "المُوشَّى"، وابن عبد ربِّه (ت: 328هـ) فـي "العقـد الفـريد"، والمُعافي بن زكريَّا (ت: 390هـ) في "الجليس الصَّالح الكافي"، وصـاعد الـبغداديّ (ت: 410هـ) في "الفصوص"، والتَّوحيديّ (ت: 414هـ) في "البصائر والذَّخائر"، والآبـي (ت: 421هـ) فـي "نثر الدُّرّ"، والماورديّ (ت: 450هـ) في "أدب الدُّنيا والدِّين"، والحُصريّ

---

[1]- مفتاح السَّعادة /778، وكشف الظُّنون 2 /1609.

[2]- المُحاضرات 1 /4.

القيروانـــيّ (ت: 453هـ) في "زهر الآداب وثمر الألباب" و"جمع الجواهر في المُلَح والنَّوادر"، وابن عــبد الـبَرّ القُرطبيّ (ت: 463هـ) في "بهجة المجالس".. وهناك من أتى بعده من أمثال: الزَّمخشريّ (ت: 538هـ) في "ربيع الأبرار"، وابن حمدون (ت: 562هـ) في "التَّذكرة الحمدونيَّة"، وأسامة بن مُنقذ (ت: 584هـ) في "لُباب الآداب"، وبهاء الدين الإربليّ (ت: 692هـ) في "التَّذكرة الفخريَّة"، والأبشيهيّ (ت: 854هـ) في "المُستطرف في كلّ فنّ مُستطرف"..

والـنَّاظر بعــدُ أدنــى نظر في هذه الكتب يجد التَّفاوت في حجمها ومادَّتها؛ فإذا كانت التَّذكرة الفخــريَّة ولُــباب الآداب والفاضل والموشَّى وجمع الجواهر من الكتب الصَّغيرة المُختصرة في هذا الــباب، فــإنَّ العقــد الفريد والفصوص وربيع الأبرار والتَّذكرة الحمدونيَّة والمُحاضرات من الكتب الواسعة مادَّةً وأبواباً، ولا سيَّما الأخير.

فماذا عنه من حيثُ طبعاتُهُ وأهمِّيته ومضمونه ومنهجه؟

أ-**طبعات الكتاب**: طُبع الكتاب غير مرَّة، وإليك ما وقع إلينا من طبعاته:

1-بولاق -القاهرة 1284هـ و1287هـ.

2-المطبعة العثمانيَّة -القاهرة 1305هـ.

3-جمعيَّة المعارف -القاهرة (تصحيح محمَّد السَّملوطيّ) 1310هـ.

4-مطبعة السَّعادة -القاهرة 1324هـ.

5-المطبعة العامرة الشَّرفيَّة -القاهرة (تصحيح حسن إبراهيم الفَيُّوميّ) 1326هـ.

6-دار مكتبة الحياة -بيروت 1961م و1980م.

7-المكتبة الحيدريَّة -قم 1996م.

8-شركة دار الأرقم -بيروت (تصحيح د. عمر الطَّبَّاع) 1420هـ /1999م.

وهــي كلُّهــا طــبعات ســقيمة؛ فمــا أكثر الأغاليطَ فيها تصحيفاً وتحريفاً وخلطاً بين المنظوم والمنثور! فضلاً عن خلوِّها من الفهارس التَّحليليَّة للباحث في الوصول إلى مطالبه في الكتاب.

ثــمّ كُتب لهذه الموسوعة أخيراً أن تخرج إلى النُّور من جديد بحُلَّة قشيبة، قوامها المنهج العلميّ الرَّصــين في التَّحقيق؛ إذ قام د. رياض عبد الحميد مراد بتحقيق الكتاب بالصُّورة العلميَّة اللائقة به بالاســتناد إلــى خمس نسخ: ثلاث مخطوطة (نسخة الظَّاهريَّة بدمشق، ونسخة المُتحف البريطانيّ، ونســخة دار الكتــب بالقاهــرة) ومطبوعتان [1] وإصداره في 5 أجزاء كبيرة، الأخيرُ منها خاصٌّ بالمســارد التَّحليلــيَّة الوافية للكتاب في دار صادر -بيروت 1425هـ /2004م (طبعة أولى)، وهي الطَّبعة التي أُريدت قبلُ في مقالنا هذا، وستُرادُ بعدُ.

[1]- المحاضرات: مقدِّمة المحقّق 1 /22 -23.

ب-أهميَّة الكتاب: لكتاب الرَّاغب أهميَّةٌ بالغةٌ، فهو موسوعة في الثَّقافة الأدبيَّة العامَّة، حشد فيها المؤلِّف من المعارف ما لا يُمكن حصره؛ فالكتاب كما قال المُحقِّق "عبارة عن أخلاقيَّات الأمَّة وأفكارها وقناعاتها وقيمها الدِّينيَّة والاجتماعيَّة، ولُحمته وسُداه ذلك الأدب الرَّفيع من آيات كريمة وأحاديث شريفة وأشعار رقيقة وأمثال وحكم وأقوال العلماء والأدباء" [1] من مُختلف العصور. إنَّه باختصار الدَّرس الأدبيّ في عصر الرَّاغب، وهو درس يقوم على تثقيف الأديب بما يحتاج إليه في مجالسه، ليكون منطلق اللِّسان فصيح البيان. وهذه الأهميَّة للكتاب قد دفعت العلماء من بعده إلى دراسته والإفادة منه واختصاره وترجمته، بل جعله الهديَّة الرَّائقة بين الفضلاء.

فمن العلماء الذين تمثَّلوا الكتاب وأفادوا منه ابنُ حمدون في "التَّذكرة"، وابن عربيّ في "مُحاضرة الأبرار ومُسامرة الأخيار"، والأبشيهيّ في "المُستطرف"، وغيرهم كثير، ولا حاجةَ بنا في هذا المقام إلى التَّدليل بالأمثلة على ما ذهبنا إليه، فحسبُ المرء أن يُقلِّب في صفحات هذه الكتب كيف يشاء؛ ليشهد هذه الإفادة جليَّة في أيسر سبيل.

وأمَّا مُختصرو الكتاب فنذكر منهم:

1-**محمود بن محمَّد**: مُختصره مُرتَّب على *23* مقالة [2].

2-**جلال الدِّين السّيوطيّ**: عنوان مُختصره "المُحاضرات والمُحاورات" [3].

3-**مجهولاً**: مُختصره (المُختار من كتاب المُحاضرات) في مكتبة الأسد الوطنيَّة تحت رقم: *3177* أدب: *6* [4].

4-**إبراهيم زيدان**: طُبع مُختصره في دار الجيل -بيروت *1996*م. (طبعة ثانية). وأمَّا طبعته الأولى فكانت في مطبعة الهلال -القاهرة *1902*م.

5-**أنور الجنديّ**: طُبع مُختصره بمراجعة عليّ الجنديّ تحت عنوان: "المُختار من كتاب مُحاضرات الأدباء ومُحاورات الشعراء والبُلغاء "في وزارة الثَّقافة المصريَّة سنة *1960*م.

6-**محمَّد أحمد درويش**: طُبع مُختصره في وزارة الثَّقافة السُّوريَّة *1989*م -*1990*م.

ولم يقتصر الأمر على الإفادة من الكتاب وتهذيبه، بل تعدَّاه إلى التَّرجمة؛ إذ ترجمه فلوجل إلى اللُّغات الأوربيَّة [5]، وإلى أن يكون الهديَّة الرَّاقية بين الفضلاء:

ففي عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة أنَّ أمين الدَّولة بن التِّلميذ أهدى كتاب المُحاضرات إلى

---

[1]- المصدر السابق 1/ 19.

[2]-كشف الظُّنون 2/ 1609.

[3]-تاريخ بروكلمان 5/ 210.

[4]- فهرس مخطوطات الظَّاهرية (الأدب): رياض عبد الحميد مراد وياسين السُّواس 2/ 189.

[5]-الرَّاغب الأصفهانيّ/ 87.

الوزير ابن صدقة، وكتب معه: [الكامل]

لمّا تعذّرَ أن أكونَ مُلازماً لجناب مولانا الوزيرِ الصّاحبِ

ورغبتُ في ذكري بحضرة مجده أذكرتُهُ بمحاضراتِ الرّاغبِ [1]

ج-مضمون الكتاب ومنهجه: بادئ ذي بدْء نشير إلى أنّ الرّاغب ألّف كتابه بناءً على رغبة سيّده الذي لم يذكر لنا اسمه، فقال: "وبعدُ، فإنّ سيّدنا.. أحبَّ أن أختار له ممّا صنفت من نُكت الأخبار ومن عيون الأشعار ومن غيرهما من الكتب فصولاً في مُحاضرات الأدباء ومُحاورات الشعراء والبُلغاء، يجعله صيقل الفهم ومادّة العلم، ففعلت ذلك إيجاباً له" [2]، مُنشئاً هذه الموسوعة الأدبيّة الفريدة التي ضمّنتها "طرفاً من الأبيات الرّائقة والأخبار الشّائقة، وأوردتُ (فيها) ما إذا قيس بما في معناه: [البسيط]

يكونُ منه مكانَ الرُّوح من جَسَدٍ والبدرِ من فَلَكٍ والنَّجمِ من قُطُبِ" [3]

إنّها باختصار: "ظَرْفٌ مُلئ ظُرْفاً، ووعاءٌ حُشي جِدّاً وسُخفاً، من شاء، وجد منه ناسكاً يعظه ويُبكيه، ومن شاء، صادف منه فاتكاً يُضحكه ويُلهيه: [البسيط]

فالجِدُّ والهزلُ في توشيحِ لُحمتها والنُّبلُ والسُّخْفُ والأشجانُ والطَّرَبُ" [4]

إذاً مادّة الكتاب أو مضمونه -كما ترى- هي هذه الرّياض العامرة بما لذَّ وطاب من الموضوعات الآسرة المُدلّل عليها بالشّواهد من الشّعر والنّثر على اختلاف ضروبه، وما على الأديب إلاّ أن يمتحَ من هذا المَعين الثّرّ، يُصيبُ منه ما يشاء بالطّريقة التي يشاء، آخذاً من كلّ علم بطرف، وعلى قدر المَتْح والإصابة يمتلك هذا الأديب أو ذاك من ناصية البيان ما يمتلك. والرّاغب جمع لنا من هنا وهناك تحقيقاً لهذه الغاية، وقد ضمّ الشّيء إلى مثيله والنّظير إلى نظيره، حتّى لو كان سخيفاً مَرْذولاً، كما في الحدّ السّادسَ عَشَرَ، وقد جعله في المجون والسُّخف، ذاكراً في فصوله اللّواطةَ والإجارة والأُبْنة والتّخنث والدّلك والدّبيب والقيادة والزّنى والسَّوْءتَيْن.. [5]

ولا شكّ أنّ الرّاغب لم يأت على السُّخف والمجون في كتابه من باب هتك ستر الأخلاق؛ فالرّاغب يعلم علم اليقين أنّ كتابه موجّه إلى الخاصّة لا العامّة الذين يُروّحون عن أنفسهم بشيء من هذه الأخبار الطّريفة، فيجدون فيها -كما قال قبلُ- ما يُضحكهم ويُلهيهم، لا ما يُثير غرائزهم ويحطّ من أخلاقهم، فضلاً عن أنّ من أراد لكتابه الإحاطة والجمع من كلّ طرف لا يجدُ بأساً في إضافة

(1)-المحاضرات 1/3.

(2)-المحاضرات 1/ 3.

(3)- المصدر السّابق 1/ 3 -4.

(4)-المصدر السّابق 1/ 4.

(5)-المصدر السّابق 1/ 13 و3/ 473- 546.

مثل هذه الأخبار إليه، فالمنهج الحقُّ لا يأباها، بل يطلبها، فشأنها شأن غيرها من معارف ذلك العصر.

إنَّ هذه المادَّة الضَّخمة المُترامية الأطراف أدباً ولغةً وتاريخاً وأخلاقاً وعقائدَ.. تحتاج إلى منهج رصين يستحكمها، ويلمُّ شتاتها بأسلوب لا ينبذه العقل، بل يأخذ به ليواصل المسيرة في هذا الكتاب الكبير من ألفه إلى يائه. فماذا فعل الرَّاغب من أجل ذلك كلّه؟

اختطَّ الرَّاغب لنفسه منهجاً ضبط فيه الأركان، واستحكم من خلاله زمام الأمر، وذلك وَفْقَ النِّقاط التَّالية:

1-أقام كتابه على جملة من الحدود، بلغت خمسة وعشرين حدّاً، ويندرج تحت كلّ حدٍّ موضوع قائم بذاته، ونذكر من هذه الحدود وموضوعاتها:

الحدّ الأوّل: في العقل والعلم والجهل وما يتعلَّق بها. الحدّ الثَّاني: في السِّيادة وذويها وأتباعها. الحدّ الثَّالث: في الإنصاف والظُّلم والحِلْم والعفو والعقاب والعداوة والحسد والتَّواضع والتَّكبُّر. الحدّ الرَّابع: في النصرة والأخلاق والمزح والحياء والأمانة والخيانة والرِّفعة والنَّذالة. الحدّ الخامس: في ذكر الأُبُوَّة والبُنُوَّة ومدحهما وذمّهما والأقارب... الحدّ التَّاسع: في العطاء والاستعطاء. الحدّ العاشر: في الأطعمة والأكَلَة والقِرَى... الحدّ الثَّاني عَشَرَ: في الإخوانيَّات... الحدّ الخامس والعشرون: في فنون مُختلفة.

ويمكن القول: إنَّ بعض هذه الحدود لسعتها تشكّل كتاباً بحاله، كالحدّ الأوّل (العقل والعلم...)[1]، والثَّالث عشر (الغزل ومُتعلّقاته)[2]، والرَّابع عشر (الشَّجاعة وما يتعلَّق بها)[3]... وكأنَّك ــ والحالة هذه ــ أمام كتب ضمَّها كتاب واحد ليس إلا.

2ــ ضمّ إلى كلّ حدّ جملةً من الفصول المُعنونة بعناوين فرعيَّة، تعود في جملتها إلى الحدّ، وليس هذا فحسب، بل إنَّ الفصول نفسها جعل فيها أبواباً، ولكلّ باب عنوانه الخاصّ به العائد في جملته إلى الفصل. فنحن في الحدّ الواحد أمام سلسلة هرميَّة دقيقة ممنهجة من العنوانات الفرعيَّة الكثيرة التي تنتمي أوّلاً وآخراً إلى الحدّ، شأنها في هذا شأن أبواب الكتاب وفصوله وما تتفرَّع عنه هذه الفصول أحياناً، ولكنَّ هذه التَّقسيمات كلّها تعود في نهاية المطاف إلى عنوان الكتاب.

فالرَّاغب في كتابه وضعنا أمام منهج لا يضلُّ فيه القارئ في الوصول إلى مُبتغاه، بل إنَّه قادر من خلاله على الإمساك بخيوط الموضوع المطروح من أوّله إلى آخره، ولكي يُسهّل عليه عمليَّة البحث أكثر فأكثر ذكر الحدود والفصول في أوّل الكتاب بعد المُقدّمة مُفهرسة بشكل دقيق.

وإليك بعدُ المثالَ الذي يُوضّح خطَّة الرَّاغب في ذكر حدوده وفصولها وما يتفرَّع عن هذه

[1] المصدر السّابق 1/17 ــ 323.
[2] المصدر السّابق 3/71 ــ 252.
[3] المصدر السّابق 3/253 ــ 392.

الفصـول مـن أبـواب من خلال الحدّ الثّاني عشر، وقد جعله في الإخوانيّات، فلقد فرّعه إلى ثلاثة فصـول، هي: ممّا جاء في الإخوان وأحوالهم، وممّا جاء في محبّة المُعاشرين وبغضهم، وممّا جاء في الزّيارة. ومن شأن الرّاغب هنا أن يبدأ فصله في كلّ حدّ بهذه العبارة المعهودة: وممّا جاء في... فـإذا مـا نظرنا بعدُ في الفصل الأوّل، وجدناه يقوم على 79 باباً، لكلّ باب عنوانه الخاصّ به العائد إلـى الفصل، والفصل يعود إلى الحدّ: حدود الأخوة، التّرغيب في اقتناء الإخوان، الحثّ على الإكثار مـنهم، تفضيل الصّديق على النّسيب، إجراء الصّديق مُجرى الشّقيق، مدح مُصاحبة الأخيار وتجنب الأشـرار، الحـثّ علـى مُصاحبة من يُنتفع به... وهكذا إلى أن نصل إلى الباب 79، وهو أصناف النّاس وذمّ العوامّ.

وأمّـا الفصل الثّاني فضمّ 8 أبواب: المحبوب إلى النّاس، اعتبار مودّة صاحبك بقلبك، المُدّعي محـبّة صديقه، النّهي عن فرط الحبّ والبُغض، قلّة المُبالاة ببغض من لا يقصد ضرّك، أسباب محبّة المحبوب وبُغض المُبغَض ومضرّتهما ونفعهما، كون المُبغَض مَعيباً، وصف بغيض، التّعريض بثقيل أو بغيض.

وأمّـا الفصـل الثّالث فضمّ 17 باباً، نذكر منها: وصف الزّيارة بأنّها تغرس المودّة، ما قيل في استزارة المحبوب، المَسرّة بزيارة المحبوب، البِشارة بورود الحبيب، زيارة من لا يزورك، الاعتذار إلى من قلّت زيارته، الشّكوى ممّن يُقلّ الزّيارة، استقراب الطّريق في زيارة الحبيب...[1].

3ـ أودع الرّاغـب فـي هـذه الفصول والأبواب ثقافته الموسوعيّة في الأدب واللّغة والتّاريخ والقرآن والحديث والأمثال وأقوال الحكماء والزُّهّاد والحُكّام والفلسفة والبلغاء والشعراء والمُجّان وما إليهم. ولا عجبَ؛ فهو المُحيط بجملة وافية من علوم عصره، يشهد له بذلك كتابه المُحاضرات وكتبه الأخـرى التي تنوّعت موضوعاتها، وقد استقى هذا المَعين الثّرّ من قراءاته المُتواصلة في الكثير من الأمّهـات. والـنّاظرُ بعدُ أدنى نظر في مُحاضراته يلمس إفادته من كتب كثيرة لا حصرَ لها، اجتزأ الرّاغـب بذكر بعض منها بجلاء، وإغفال ما رأى إغفاله، شأنه في هذا شأن مُعاصريه ومن سبقهم، فلـيس من عادة المُصنّف قديماً أن يذكر كلّ مصادره في بحثه، وإنّما يجتزئ بذكر بعض منها دفعاً للإطالـة. ولا بدّ لنا هنا من توجيه الشّكر إلى المُحقّق الذي أقام فهرساً خاصّاً بالكتب التي أفاد منها الرّاغـب فـي كـتابه، فكفانـا بذلك مؤونة البحث والتّنقير[2]. ونذكر من مصادره: القرآن الكريم، والزّبور، والإنجيل، والتّوراة، وكليلة ودمنة، وعهد أردشير، وكتاب الفرس، وكتاب الهند، والحماسة لأبي تمّام، والزّهرة لمحمّد بن داود الأصفهانيّ، وكتاب الأحداق...

وقد آثر الرّاغب أن يختطّ منهجاً واضحاً في ذكر مادّة الكتاب، مُبيّناً ذلك في مُقدّمته، حيثُ قال: "وقـد تحرّيتُ فيما أخرجته من كلّ باب غاية الاختصار والاقتصار، وأعفيته من الإكثار والإهذار؛

---

(1) المصدر السّابق 3/ 5 ـ 70.

(2) المصدر السّابق: فهرس الكتب 5/ 545.

لئلاً تُعافَ مُمارسته ومُدارسته"[1]. فإن قال قائل: كيف عمد إلى الغاية في الاختصار، وقد وقع كتابه في غير مُجلَّد ضخم؟

قـيل له: إنَّ الرَّاغـب نفســه أجاب عن ذلك في مُقدّمته، فقال ما نصُّه أيضاً: "لكن عَظُمَ حجم الكتاب بعض العظم لكثرة فصوله وتحقيق تفاصيله"[2].

والحـقُّ أنَّ الرَّاغـب قـد التزم هذا المنهج القائم على الإيجاز بجلاء، فالأقوال فيه مُختصرة، والآيـات مُجـتزأ منها، وكذا الأحاديث في كثير من الأحيان، والأشعار المُستشهد بها في الباب بيت واحد، وبيتان، في الأعمّ الأغلب.

أضـف إلى ذلك أنَّ الرَّاغب لم يُقيِّد نفسه بأولويَّة مُعيَّنة في ترتيب معارفه في أثناء طرحها في الكـتاب؛ بحيـث يـبدأ مثلاً بالقرآن ثمّ الحديث ــ وهما ما هما في البيان ــ ثمّ الشعر ثمّ النثر على اختلاف ضروب قائليه من بُلغاء وحُكماء وفلاسفة... وإنّما تناثرت هذه المعارف كيفما اتّفق دون أيّ اعتـبار مخصوص، والرَّاغب معذور فيما صنع؛ فهو آثر أن يُعالج قضايا كتابه معالجة الأديب الذي يَقـدِّم الرِّياض عامرةً، وأنت بدورك تنتقل من روض إلى روض، تأخذ منه ما تشاء، دون ترتيب ثمّ تحلـيل، أو درس ثـمّ استنباط، شأن العالم في معالجة قضايا كتابه. وعلى أساس هذا التقدير فقد يبدأ الباب عنده بآي الذكر الحكيم، كما في فضل المُذاكرة في العلوم في الحدّ الأول، إذ بدأه بقوله تعالى: "وذكرْ فإنَّ الذكرى تنفعُ المؤمنين" (الذاريات: 55)[3]. وقد يبدأ بحديث النّبيّ ﷺ، كما في باب تفضيل الصَّـمت فـي الحدّ الأول، إذ استفتحه بقوله ﷺ: "رحمَ الله عبداً صمتَ فسَلِم، أو قال خيراً فغَنِم"[4]. وكـذا القول في باب الحثّ على ترك فضول الكلام في الحدّ الأول، إذ بدأه أيضاً بقوله ﷺ: "رحم الله مـن أمسكَ الفضلَ من قوله: وأنفقَ الفضلَ من ماله"[5]. بل ربَّما تكون البداية في الباب للشُعراء، بل الـباب كلُّـه لهم، كما في باب تناهي بُعد من مات في الحدّ الحادي والعشرين، إذ ورد الباب برُمَّته كالآتي:

أبو حيَّةَ النُميريّ: [الطَّويل]

فـلا غائـبٌ مـن كـانَ يُـرجَى إيابُـهُ ... ولكـنَّـه مـن ضُـمِّنَ اللَّحْـدَ غائـبُ

آخر: [الطَّويل]

بلَىَ كلُّ من تحتَ التُّراب بعيدُ

... النَّابغة: [البسيط]

[1] المصدر السَّابق 1/ 5.
[2] المصدر السَّابق 1/ 5.
[3] المصدر السَّابق 1/ 150.
[4] المصدر السَّابق 1/ 142.
[5] المصدر السَّابق 1/ 144.

حَسْـبُ الخَليليـنِ نـأيُ الأرضِ بيـنهما هـذا علـيها وهـذا تحـتها بالـي"[1]

وقـد تكـون البداية في الباب لأحد الحكماء أو الصّالحين أو الزُّهّاد أو لعبارة: "قيل" التي طالما استخدمها الرّاغب بداية لبابه، كما في باب استبقاء الإخوان بالإفضال عليهم في الحدّ الثّاني عشر، إذ ورد ما نصُّهُ: "قل: إذا سرّك أن يثبتَ لك الصّديق، فليكن لك عليه الفضل"[2]... وهكذا.

ثـمّ إنّـه لـيس من الضّروريّ عند الرّاغب أن يستوفي في البابِ كلَّ معارفه: قرآناً، وحديثاً، وشـعراً، ونثراً. نعم قد يتحقّق ذلك في بعض الأبواب، كما في باب النّهي عن إتّباع الهوى في الحدّ الأول، إذ ورد فيه:

"قال الله تعالى: "ولا تتّبعِ الهوى فيُضلّك عن سبيل الله" (ص: 26).

وقال النّبيّ ﷺ: "اعصِ هواك والنّساءَ، وأطعْ من شئتَ"، وقيل: "واصنعْ ما شئتَ".

وقـيل: للـنّاس في قصّة يوسف عليه الصّلاة والسّلام آياتٌ، وأعظمُها قوله تعالى: "إنّ النّفْسَ لأمّارةٌ بالسُّوء" (يوسف: 53).

وقـال بعض الحكماء: إذا اشتبه عليك أمران، فانظر أيُّهما أقربُ إلى هواك، فخالِفْه، فالصّواب في مُخالفة الهوى.

قال: [الخفيف]

مـن أجـابَ الهـوى إلـى كـلِّ مـا يَـدْ عـوهُ ممّـا تضـلُّ ضـلَّ وتاهـا"[3]

ولكنّ هذا لا يكون دائماً، فقد لا يعدو الباب عنده قول حكيم عاقل، أو أبياتاً من الشِّعر كما مرَّ، أو خبراً عن الخلفاء أو الفُضلاء. ومن الأمثلة في ذلك باب صعوبة وقوف المرء على عيب نفسه في الحدّ الأول، ففيه ورد:

"قـيل لحكـيم: ما أصعبُ الأشياء على الإنسان؟ قال: معرفته عيبَ نفسه، والإمساك عن الكلام فيما لا يعنيه.

وقـيل: قـد يَعرف نقْصَ غيره مَن لا يعرف نقْصَ نفسِه، ولا يعرف نقْصَ نفسِه من لا يعرف نقْصَ غيرِه؛ فآكلُ الثّوم لا يجدُ نَتَن نفسه"[4].

وتعليل هذا التّفاوت ظاهر؛ فما يتهيّأ للرّاغب في باب قد لا يتهيّأ مثله في باب آخر.

4ـ أتـى الرّاغب في بعض حدوده على ذكر الشّيءِ وضدّه، كما في الحدّ الأول، وقد جعله في العقـل والعلـم والجهـل، وكذا الثّالث في الإنصاف والظّلم والحِلم والعفو والعقاب، وغيرهما كثير،

---

[1] المصدر السّابق 4/ 291 ـ 292.

[2] المصدر السّابق 3/ 22.

[3] المصدر السّابق 1/ 28 ـ 29.

[4] المصدر السّابق 1/ 31.

ولـيس هــذا سوء منهج منه فالرّاغب في ذكر الشّيء وضدّه غايةٌ تربويّةٌ واضحةٌ، يُمكنُ تلخيصها بقولنا: بضدّها تُعرفُ الأشياء.

5ـ تجــاوز الرّاغب في مُحاضراته، مع تنوّع الموضوعات فيها، ظاهرة الاستطراد التي كانت سـائدة في القرن الثّالث الهجريّ، كما في مُصنفات الجاحظ وابن قُتيبة والمُبرّد وأضرابهم. فلكلّ حدّ مادّتــه الخاصّـــة بـــه، فلا يجوز أن يكون في حدّ الغزل مثلاً ما لا يليق به، كالحديث عن الشّجاعة ونحوها. وبهذا يكون قد حافظ في مُحاضراته على التّأليف الموضوعيّ المُنظّم والدّقيق.

6ـ أخلـــى الرّاغـــب مُصـــنّفه من الأسانيد المُطوّلة التي تجعل الكتاب ــ لو ذُكرت ــ أضعافاً مُضاعفةً. وهذا الإخلاء ظاهرة انتشرت في عصر الرّاغب وما بعده بسبب البعد الواضح عن عصر الــرّواية الشفويّة، فكان لا بدّ ــ والحالة هذه ــ من الاعتناء بالخبر نفسه لا بسنده. ولا حاجةَ بنا في هذا المقام إلى عرض الأمثلة، نُدلّلُ بها على صحّة ما ذهبنا إليه، فالنّاظر أدنى نظر في المُحاضرات يتبيّنُ هذه الظّاهرة بجلاء.

بهــذا كلّه استطاع الرّاغب أن يُقدّم لنا كتاباً في الأدب شاملاً لميادين مُختلفة من المعارف التي كانت تعني في ذلك الوقت الأدب ذاته، وقد برز من خلالها الأديب الموسوعيّ الثّقافة والفكر. فرحم الله الرّاغــب الأصفهانيّ؛ فما قدّمه للإنسانيّة من خلال آثاره الجليلة ــ ولا سيّما المُحاضرات ــ لا يمكن أن يذهب في مدارج النّسيان، بل سيبقى خالداً على مرّ الزّمان.

□

ثبت المصادر والمراجع:

•القرآن الكريم.

•أبجـد العلوم: القنّوجيّ ــ تح. عبد الجبّار زكّار ــ ط: وزارة الثّقافة ــ دمشق 1989م.

•أسـماء الكتـب: رياضـي زاده ــ تـح. د. محمّد ألتونجـي ــ ط2: دار الفكــر ــ دمشق 1403 هـ/1983م.

•الأعـلام: الزّركلـي ــ ط8: دار العلم للملايين ــ بيروت 1989م.

•أعيان الشّيعة: محسن الأمين ــ ط: دار التّعارف ــ بيروت 1403 هـ/ 1983م.

•بُغـية الوعاة في طبقات اللّغويّين والنُّحاة: السّيوطيّ ــ تح. محمّد أبو الفضل إبراهيم ــ ط: المكتبة العصريّة ــ د ت.

•البُلغة في تراجم أئمة النّحو واللّغة: الفيروز آباديّ ــ تــح. محمّــد المصــريّ ــ ط1: جمعيّة إحياء الــتّراث الإســلاميّ ــ منشــورات مركـــز المخطوطات والتّراث ــ الكويت 1987م.

•البُلغة في أُصول اللّغة: القِنّوجيّ ــ تح: نذير محمّد مكتبيّ ــ ط1: دار البشائر الإسلاميّة ــ بيروت 1408هـ/ 198م.

•تـاريخ آداب اللّغة العربيّة: جُرجي زيدان ــ ط1: دار مكتبة الحياة ــ بيروت 1983م.

•تــاريخ الأدب العربيّ: كارل بروكلمان ــ نقله إلى العربــيّة، وراجــع النّقل د. عبد الحليم النّجّار وصحبه ــ ط: دار المعارف ــ مصر 1977.

•تــاريخ الأدب العربــيّ: د. عمر فرّوخ ــ ط: دار

العلم للملايين ـ بيروت 1969م ـ 1983م.
*تاريخ الحكماء (نزهة الأرواح وروضة الأفراح): الشهرزوريّ ـ تح. د. عبد الكريم أبو شويرب ـ ط: جمعيّة الدّعوة الإسلاميّة العالميّة ـ ليبيا 1398هـ/ 1988م.
*تاريخ حكماء الإسلام: البيهقيّ ـ تح. محمّد كرد عليّ ـ ط1: مجمع اللّغة العربيّة ـ دمشق 1946م.
*دائرة المعارف الإسلاميّة: نقلها إلى العربيّة محمّد ثابت الفنديّ وصحبه ـ ط: مصر 1933م ـ 1957م.
*دائرة معارف القرن العشرين: محمّد فريد وجدي ـ ط: دار الفكر ـ بيروت 1399هـ/ 1979م.
*دراسات في الأدب العربيّ والتّاريخ: محمّد عبد الغني حسن ـ ط: الدّار القوميّة ـ القاهرة ـ د. ت.
*ذخائر التّراث العربيّ الإسلاميّ: عبد الجبّار عبد الرّحمن ـ ط1: مطبعة جامعة البصرة ـ بغداد 1401هـ/ 1981م ـ 1403 ـ 1983م.
*الذريعة إلى تصانيف الشّيعة: آغا بُزُرك الطّهراني ـ ط3: دار الأضواء ـ بيروت 1983م ـ 1985م.
*الرّاغب الأصفهانيّ وجهوده في اللّغة والأدب: د. عمر عبد الرّحمن السّاريسيّ ـ ط1: مكتبة الأقصى ـ عمّان 1407هـ/ 1987م.
*روضات الجنّات في أحوال العلماء والسّادات: الخوانساريّ الأصبهانيّ ـ ط1: الدّار الإسلاميّة ـ بيروت 1411هـ/ 1991م.
*سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار: عبّاس القمّيّ ـ ط: مؤسسة الوفاء ـ بيروت ـ د.ت.
*سير أعلام النّبلاء: الذّهبيّ ـ تح. غير واحد بإشراف شعيب الأرناؤوط ـ ط: مؤسسة الرّسالة ـ بيروت 1982م ـ 1988م.
*طبقات أعلام الشّيعة (الثّقات العيون في سادس القرون): آغا بُزُرك الطّهرانيّ ـ تح. د. علي نقي منزوي ـ ط1: دار الكتاب العربيّ ـ بيروت 1392هـ/ 1972م.
*طبقات المفسّرين: الأدنه وي ـ تح. سليمان الخزي ـ ط1: مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنوّرة 1417 هـ/ 1997م.
*طبقات المفسّرين: الدّاوديّ ـ تح. علي محمّد عمر ـ ط: مكتبة وهبة ـ مصر 1972م.
*عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ابن أبي أصيبعة ـ تح. د. نزار رضا ـ ط: دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ د. ت.
*فهرست الكتب العربيّة المحفوظة بالكتبخانة المصريّة الخديويّة: أحمد الميهي ومحمّد الببلاويّ ـ ط1: المطبعة العثمانيّة ـ مصر 1305هـ ـ 1308هـ.
*فهرس الخزانة التّيموريّة ـ ط: دار الكتب المصريّة ـ القاهرة 1947م ـ 1950م.
*فهرس مخطوطات دار الكتب الظّاهريّة (الأدب): رياض عبد الحميد مراد وياسين السّوّاس ـ ط: مجمع اللّغة العربيّة ـ دمشق 1402هـ/ 1982 م.
*القاموس الإسلاميّ: أحمد عطيّة الله ـ ط1: مكتبة النّهضة الإسلاميّة ـ القاهرة 1386هـ/ 1966 م.
*كشّاف معجم المؤلّفين لكحّالة: د. فرّاج عطا سالم ـ ط: مكتبة الملك فهد الوطنيّة ـ الرّياض 1419

هـ/ 1998م.

*كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة ــ ط: دار الكتب العلمية ــ بيروت 1413هـ/ 1992م.

*كنوز الأجداد: محمّد كرد علي ــ ط2: دار الفكر ــ دمشق 1404هـ/ 1984م.

*الكنى والألقاب: عبّاس القمّيّ ــ ط2: مؤسسة الوفاء ــ بيروت 1403هـ/ 1983م.

*مجمع البلاغة: الرّاغب الأصفهانيّ ــ تح. د. عمر عبد الرّحمن السّاريسيّ ــ ط1: مكتبة الأقصى ــ عمّان 1406هـ/ 1986م.

*محاضرات الأدباء ومحاورات الشّعراء والبلغاء: الرّاغب الأصفهانيّ ــ تح. د. رياض عبد الحميد مراد ــ ط1: دار صادر ــ بيروت 1425هـ/ 2004م.

*مداخل المؤلّفين والأعلام العرب حتّى عام 1215 هـ/ 1800م: فكري الجزّار ــ ط1: مكتبة الملك فهد الوطنية ــ الرّياض 1411هـ/ 1991م.

*المزهر في علوم اللّغة وأنواعها: السّيوطيّ ــ تح. محمّد أبو الفضل إبراهيم وصحبه ــ ط: دار الفكر، ودار الجيل ــ بيروت د. ت.

*معجم الأعلام: الجابي ــ ط1: الجفّان والجابي ــ قبرص 1987م.

*المعجم الشّامل للتّراث العربيّ المطبوع: د. محمّد عيسى صالحيّة ــ ط1: معهد المخطوطات العربيّة ــ القاهرة 1993م.

*معجم المؤلّفين: عمر رضا كحّالة ــ ط1: مؤسسة الرّسالة ــ بيروت 1414هـ/ 1993م.

*معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة: يوسف سركيس ــ ط: مكتبة الثّقافة الدّينيّة ــ القاهرة ــ د. ت.

*معجم المفسّرين من صدر الإسلام حتّى العصر الحاضر: عادل نويهض ــ ط1: مؤسسة نويهض الثّقافيّة ــ بيروت 1983م ــ 1984م.

*مع المكتبة العربيّة (دراسة في أمّهات المصادر والمراجع المتّصلة بالتّراث): د. عبد الرّحمن عطبة ــ ط1: مطبعة أوفست يمان 1398هـ/ 1978م.

*مفتاح السّعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم: طاشكبري زاده ــ تح. د. علي دحروج وتقديم د. رفيق العجم ومراجعته وإشرافه ــ ط 1: مكتبة لبنان ناشرون 1998م.

*مفردات ألفاظ القرآن: الرّاغب الأصفهانيّ ــ تح. صفوان عدنان داووديّ ــ ط2: دار القلم ــ دمشق، والدّار الشّاميّة ــ بيروت 1418هـ/ 1997م.

*الموسوعة الإسلاميّة الميسّرة: مختار فوزي النّعّال ومحمود عكّام ــ ط: دار صحارى ــ دمشق، ودار فصّلت ــ حلب 1415هـ/ 1995 م.

*الموسوعة العربيّة الميسّرة: محمّد شفيق غربال ــ ط: دار الشّعب، ومؤسسة فرانكلين ــ القاهرة 1965م.

*موسوعة المصادر والمراجع: د. عبد الرّحمن عطبة ــ ط5: دار الأوزاعيّ ــ بيروت 1418هـ/ 1998م.

*موسوعة المورد العربيّة: منير بعلبكيّ ورمزي بعلبكيّ ــ ط1: دار العلم للملايين ــ بيروت ــ 1990م.

*هديّة العارفين (أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين):

البغدادي ـ ط: دار الكتب العلميّة ـ بيروت 1413هـ/ 1992م.

*الوافي بالوَفَيات: الصَّدَيّ ـ تح. غير واحد ـ ط: فرانس شتاينر بفسبادن 1962م ـ 1983م.

المجلاّت

*مجلّة المجمع العلميّ العربيّ بدمشق ـ مج: 22/ ج: 3 ـ 4/ 1366هـ ـ 1947م. ومج: 24/ ج: 2/ 1368هـ ـ 1949م. ومج: 51/ ج: 1/ 1396هـ ـ 1976م.

*مجلّة مجمع اللُّغة العربيّة الأردنيّ ـ مج: 2/ ع: 3 ـ 4 وع: 11ـ 12/ 1399هـ ـ 1979م.

*مجلّة المُقتبس بالقاهرة ـ مج: 2/ 1325هـ ـ 1907م.

□□□

أخبار التراث

أمينة التحرير

مطبوعات:

كتب:

ـ صدر حديثاً عن اتحاد الكتاب العرب للكاتبة جمانه طه كتاب بعنوان (المرأة العربية في منظور الدين والواقع: دراسة مقارنة)، يقع في /332/ صفحة من القطع الكبير. يرتكز منهج الكتاب على قراءة في دور الأنثى في نشوء الكون من خلال قصص الخلق، ثم يقف على كيفية وجودها في مجتمعات بعض الحضارات القديمة، وعلى نظرة المثل الشعبي إليها.

بعد ذلك تنتقل الكاتبة إلى رحاب الديانات السماوية في دراسة مقارنة، لتعريف القارئ غير المسلم على موقع المرأة في الدين الإسلامي، وتعريف القارئ المسلم على موقع المرأة في الديانتين اليهودية والمسيحية، في محاولة لتوضيح الصورة ودحض الافتراءات الملصقة بالدين الإسلامي ومنهجه الاجتماعي. إلى أن تصل الكاتبة إلى قراءة وضع المرأة في الواقع العربي المعاصر.

ـ صدر عن وزارة الثقافة السورية الكتاب الشيري بعنوان (التربية عند العرب)، لمؤلفه خليل طوطح. وقد صدر هذا الكتاب أول مرة بالقدس في أواسط الثلاثينيات من القرن الماضي. يتناول الكتاب التعليم في صدر الإسلام والعصور التي تلته. ويبيّن مقام المعلمين الاجتماعي عند العرب، ويتوقف عند منهج الكتاتيب والغرض من التربية وما يُصاحبها من عيوب.

ـ صدر عن دار الأوائل بدمشق كتاب بعنوان (وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي) للكاتب محمد الراشد، ويقع في /288/ صفحة من القطع الكبير.

يدرس الباحث في كتابه فكرة الوجود وانبثاقها، كمنهج ومذهب. ويتوقف عند مفكرين من العرب والمسلمين، وبخاصة محور البحث أبي حامد الغزالي الذي يقول (لا موجود على الحقيقة إلا الله)، فهو النور الحق الذي بيده الخلق والأمر منه.

يعدّ الغزالي منعطفاً خطيراً في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، لأنه العقلية الفذّة التي حققت توازناً مذهلاً بين الظاهر والباطن وبين العقل والقلب، وبين الفكر والوجدان.

ـ صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية كتاب يضم أعمال الندوة التي عقدها المركز في بيروت بين 8 ـ 11 آذار/ مارس، عنوانه (احتلال العراق وتداعياته عربياً وإقليمياً ودولياً).
يعد الكتاب مرجعاً للمعنيين بالقضية العراقية، سواء أكانوا من أصحاب القرار السياسي أم الاقتصادي.

ـ صدر حديثاً عن المركز المغاربي للبحوث والترجمة، بالتعاون مع دار لبنان للطباعة والنشر في بيروت، كتاب (المغرب العربي ومأزق الشراكة مع الاتحاد الأوروبي) من تأليف الباحث التونسي توفيق المديني.
يقع الكتاب في /280/ صفحة من القطع الكبير، ويتضمن فصولاً تتناول العلاقات الاقتصادية مع السوق الأوروبية المشتركة (المالية والتجارية)، وفخ الديون الخارجية وأزمة تسديدها، وبرامج الإصلاح الهيكلي وتحرير الاقتصاد في دول المغرب العربي: تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا، ليبيا. كما تتناول جوانب أخرى من هذه الشراكة.

***

دوريات:

ـ صدر عن منتدى المعارج لحوار الأديان العددان (56 ـ 57) من مجلة المعارج، تحت عنوان: الصوم وثقافة الوحدة والسلام. افتتح العدد سماحة الشيخ حسين أحمد شحادة بكلمة معبّرة تحدّث فيها عن معاني الصوم، وما يتضمن من معاني الوحدة والسلام. ثم أضاء العدد، عدد من رجالات الدين والعلم، يتقدمهم غبطة البطريرك أغناطيوس الرابع هزيم، متحدّثاً عن (الصوم يجلو صورة الله فينا). وضمّ العدد دراسات عن الصوم في التراث الإنساني، وفي الفكر المسيحي، وعن مفهومه في الحياة المسيحية.
وفي العدد أيضاً ملفات مناقشات وقراءات وذكريات ومطالعات وتقارير، تدور جميعها في فلك الصوم وأجوائه وروحانياته.

ـ صدر عدد جديد من مجلة (أوروبا والعرب)، وهي مجلة شهرية اقتصادية ثقافية اجتماعية. يتضمن العدد عدداً من الدراسات والمتابعات، منها: كيف اغتال الموساد الإسرائيلي عز الدين الشيخ خليل، العلاقات السورية الأمريكية إلى أين، الجيش الإسرائيلي يستهدف الأطفال.

ـ صدر عدد جديد من مجلة (الحج والعمرة). يتضمن عدداً من المقالات والدراسات والمتابعات، منها: رؤية جديدة لإدارة الحشود والزحام لجسر الجمرات، الشيخ علي الطنطاوي: كفاح على جبهتين، رمضان عمرة آخرها عيد، علم إدارة المساجد، وغيرها.

***

ندوات:

- بمناسبة مرور أربعون عاماً على اكتشاف موقع مملكة إيبلا في تل مرديخ قرب محافظة إدلب، أقيم في المتحف الوطني بدمشق ندوة علمية تكلّم فيها خبراء من سورية وإيطاليا، تناولوا جوانب من تاريخ إيبلا وحضارتها وعلاقاتها السياسية مع الدول التي كانت موجودة في تلك الفترة، وقد رافق الندوة معرض يضم رُقماً أثرية.
- أقامت المستشارية الثقافية الإيرانية خلال شهر رمضان المبارك، ندوة أدبية بمناسبة التكريم السنوي لجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي. تكلّم فيها نخبة من الأدباء والأساتذة الباحثين في الأدب الإسلامي والإنساني، من إيران وسورية.
- بتاريخ /21/ تشرين الثاني الماضي نظّم المركز الثقافي الروسي في الإسكندرية بالتعاون مع جمعية الآثار المصرية، ندوة عنوانها (العلماء الروس والآثار المصرية القديمة)، يُشارك فيها علماء من روسيا ومصر، من المهتمين بالحضارة المصرية القديمة وما تضم من كنوز نفيسة.

***

مخطوطات:

- تمّ العثور في محافظة شيونهوا بمقاطعة شنغهاي في الصين، على مخطوطة نادرة للقرآن الكريم. ووفق تقديرات خبراء الآثار الصينيين، يعود تاريخ المخطوطة إلى ما بين القرنين الثامن والثالث عشر الميلادي. للمخطوطة التي تقع /867/ صفحة، قيمة علمية مهمة في دراسة الدين الإسلامي وتاريخ قومية سالار، إحدى القوميات العشر التي تدين بالإسلام في الصين. وقد شاركت هذه المخطوطة في معرض إسلامي دولي عقد في سورية.

***

آثار:

- عثر في العراق على /44/ موقعاً أثرياً في مكان يُستكشف أول مرّة في منطقة الشيوخ القريبة من مدينة الناصرية بجنوب العراق. وقد سبق أن كشف التنقيب في منطقة قريبة منها على /27/ موقعاً أثرياً. ومن المتوقع تزايد عدد المواقع الأثرية المكتشفة، بعد زوال الاحتلال الأمريكي الذي يسبب عرقلة وصول المتخصصين بالآثار إلى هذه الأمكنة.
- ضبط مفتشو الآثار في مدينة الناصرية العراقية ألف قطعة أثرية يعود تاريخها إلى العصور السومرية والأكادية والساسانية والإسلامية، كانت قد استولت عليها عصابات منظمة استغلت الانفلات الأمني في العراق.

ـ يستأنف المجلس الأعلى للآثار بمصر التنقيب في وادي المومياوات بالواحات البحرية، للكشف عن أسرار هذا الوادي. ويتوقع العلماء أن تُسفر عمليات التنقيب القادمة، عن عدد من المومياوات التي عُثر عليها من قبل وعددها /234/ وتعود إلى عصر الأسرة السادسة والعشرين. وتجدر الإشارة إلى أن أشهر المقابر التي اكتشفت حتى اليوم ويعود تاريخها إلى /2500/ قبل الميلاد، هي مقبرة حاكم الواحات (بادي إيزيس) ومقبرة زوجته. لأنها اكتشفت كاملة ولم يتسن لأحد العبث بمحتوياتها.

ـ ينفّذ حالياً مشروع علمي أوروبي ـ عربي دراسة (المونة) النبطية في مدينة بصرى الأثرية التي تقع في جنوب سورية، والبتراء الأثرية في الأردن. ويدرس المشروع (المونة) من حيث التقنيات والتطبيق وأنواع الطينات المستخدمة في بناء الجدران وفي الإكساء والزخرفة الأرضية، وذلك بهدف معرفة المواد الداخلة في تركيب المونة والإضافات الأخرى وطرق استخدامها.

ـ أثبتت التنقيبات الأثرية التي تجري حالياً في تل يقع في بلدة المشرفة (مملكة قَطْنا سابقاً)، وتقوم بها البعثة السورية والبعثة الألمانية والبعثة الإيطالية المشتركة، وجود سويات أثرية تعود إلى 2500 ق.م. فقد اكتشفت بعثات التنقيب العالمة في هذا التل، قصراً ملكياً كبيراً يعدّ من أكبر القصور السورية القديمة التي تعود إلى الفترة نفسها.

وفي عام 2002، تمّ اكتشاف قبر ملكي وُجد بداخله مجموعة ثمينة من اللقى الأثرية، إضافة إلى خزان القصر. وقد هجر السكان هذا الموقع عام 720 قبل الميلاد، بعد أن هُدمت (قطْنا) كلياً على يد الحيثيين حوالي 1350 ق.م.

ـ من خلال عمليات التنقيب التي تقوم بها البعثة الأثرية البلجيكية في موقع أفاميا في محافظة حماة، اكتشف مبنى أثري لحمام روماني. وتمّ العثور على القناة الرئيسية التي كانت تغذي مدينة أفاميا بمياه الشرب، وتدعى قناة العاشق.

ـ استردّت مصر من بريطانيا /619/ قطعة أثرية نادرة كانت قد سُرقت من المتحف المصري عام /2000/، وهرّبت إلى بريطانيا عن طريق سويسرا، وتعود هذه القطع إلى عصور فرعونية مختلفة. وقد تبيّن بعد فحصها من الخبراء، أن /485/ قطعة منها أثرية أصلية من بينها تابوت كامل، بينما هناك /134/ قطعة تحتاج إلى فحصها والتأكد من هويتها وقيمتها.

***

معرض ومزاد:

ـ عرض في شهر تشرين الأول الماضي في صالة بيسان للفنون في العاصمة القطرية، مجموعة من الأعمال الفنية لعديد من الخطاطين العرب والأتراك الذين يمثلون تنويعات مختلفة لجماليات الخط العربي. وقد شملت بعض المعروضات أعمالاً متحفية تجمع بين فني النقش على مستوى إطار اللوحة، وجمالية الخط على مستوى المتن.

- بتاريخ 24 رمضان 1425 الموافق 8 تشرين الثاني 2004، افتتح في المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، معرض تجليات القرآن الكريم والقدس في الفنون. وضمّ المعرض مصاحف وتفاسير وأقراص مدمجة حول القرآن، ولوحات فنية قرآنية لخطاطين إيرانيين، ولوحات من الصناعات اليدوية، ولوحات فنية لفنانين سوريين وإيرانيين وفلسطينيين، تتعلق بفلسطين.

- شهد الأسبوع الأخير من شهر تشرين الأول، أكتوبر، سلسلة مزادات فنية وأثرية مميزة، في دار كريستيز في لندن. حيث عرضت مجموعة من التماثيل الحيوانية الأثرية القديمة يعود بعضها إلى مرحلة ما قبل الميلاد.

بيئة:

- يؤكد المحللون العاملون في مجال التغيرات المناخية والدفاع عن البيئة، أن ارتفاع درجة حرارة الأرض المرتبطة بظاهرة الاحتباس الحراري، ليس مجرد قضية بيئة وإنما هي نتيجة ارتفاع موجات الهجرة الاضطرارية والقسرية، ونزوح البشر بسبب الفيضانات أو الجفاف. وهذا التغير الجذري في النظام البيئي، يمكن أن يغيّر في طبيعة الموارد ويسبب مشكلات بيئية.

إن ارتفاع درجة حرارة الأرض يهدد الحياة الإنسانية، لأنه سيُجبر مئات الملايين على النزوح من منازلهم. ويُلزم البروتوكول الخاص بالتغيرات المناخية المسمى (كيوتو)، الدول الغنية بخفض إجمالي الانبعاثات من ثاني أكسيد الكربون المُسببة لارتفاع درجة الحرارة، إلى أقل من مستويات 1990، بمقدار 5.2 في المائة، وذلك خلال الفترة بين 2008 و 2012، وذلك عن طريق الحد من استخدام الفحم والنفط والغاز الطبيعي، والتحول إلى مصادر أنظف للطاقة.

□□□